Rok XV. Nr. 3. Warszawa. Marzec. 1926.

PRĄD

MIESIĘCZNIK

POŚWIĘCONY ZAGADNIENIOM RELIGIJNYM, NARODOWYM I SPOŁECZNYM.

— WYCHODZI NA POCZĄTKU KAŻDEGO MIESIĄCA. —

WARUNKI PRZEDPŁATY W POLSCE:	ROCZNIE	24 ZŁ.
„ „ „	PÓŁROCZNIE	12 „
„ „ „	KWARTALNIE	6 „
„ „ ZAGRANICĄ:	ROCZNIE	4 DOLARY.

REDAKCJA i ADMINISTRACJA: Warszawa, ul. Krakowskie-Przedmieście Nr. 7 m. 15 a. otwarte codziennie od 12 — 3 popoł. Tel. 86-21. Konto czekowe w P. K. O. 4380.

NA ZGON KARDYNAŁA MERCIER.

Odszedłeś od nas, wielki kardynale. Nie stało Ciebie, któryś był księciem kościoła i mężem nauki, twórcą szkoły i mężem stanu, patrjotą i nauczycielem, ubogich ojcem i pisarzem, mówcą, wychowawcą, mistykiem. Odszedłeś.

I wyszedłeś od Świętej Guduli i szedłeś ku Swiętemu Rombaldowi z Malines. Za Tobą kroczył Król Twój ukochany, Albert, i ten drugi król bitew, Foch. Obok wysłańca Stolicy Swiętej hołd Ci składał poseł kartelowej Francji. Ale więcej od hołdu możnych wzruszał Cię jęk ludu, co z Walonji, Flandrji, czy Brabantu zakątków się zbiegł. I mocniej od dzwonów biły żalem serca wdów, sierot i żołnierzy, gdyś odchodził...

Szedłeś ku Swiętemu Rombaldowi, by spocząć w jego cieniu, — do dnia trąb archanielskich. By ludu Twego bronić i ziemi, w ciszy świątyni. By miłować i czynić dobrze.

Boś miłował lud. Ty, coś w dzieciństwie cierpiał i znał nędzę, Tyś wiedział, co jest ona warta. Tyś znał dostojność cierpienia. I o miłości uczyłeś. Tyś o sprawiedliwość społeczną wołał, by na niej miłość zaszczepiać, by ludziom Pokój dawać. I szedłeś do robotników w kar-

dynalskiej purpurze, — nie z książęcą dumą, ale jak przyjaciel słodki w domy ich wstępowałeś. Tyś z socjalistami razem walczył przeciw złu pijaństwa. A gdy trzeba, umiałeś w rozpustę bić, cywilnym ślubem zwaną, przed modernizmem broniłeś dusz od znieprawienia. Tyś po wojnie w świat, w nienawiści mękach pogrążony, pokoju siał słowa i miłości.

Odszedłeś od nas. Któż Twe wdowy, sieroty pocieszy? Kto nędzarzy Twoich okryje? Opuściłeś maluczkich—kto ciał i dusz ich będzie bronił? Aleś nie odszedł zupełnie—w inne, lepsześ życie wszedł. I z chórami Aniołów, Archaniołów, do Pana dążysz, by chwałę Mu oddać i cześć.

O pasterzu dobry, Ty nie zapomnisz o nędzy ludu, ukojenie nam ześlesz i pokój...

Odszedłeś kardynale, któryś Ojczyznę Twą miłował, jak Chrystus miłować nauczył. Tyś nam mówił, ze porządkiem jest ona, na sprawiedliwości wspartym, że jest pokojem. Tyś wiedział, czem jest naród, i w „belgijskiej krwi Twojej nie było kropli nie-francuskiej“. Tyś bronił miłości i sprawiedliwości. I gdy wróg zdradziecki najechał Twą ziemię, paląc, mordując na prawo i lewo, gdy król Twój z resztą wojska walczył na granicy — Tyś wrócił między braci uciśnionych. Tyś przeniewiercy, który prawo złamał drugą wydał wojnę, i dusze, jak król żołnierzy, walczącym bataljonom powiodłeś na pomoc. I poszły na pobojowiska walczyć, jak ongiś za Atylli, pod Catalaunum. Wśród miljonów zbrojnych Niemców, sam bezbronny starzec, Tyś głos potępienia podniósł wobec gwałtów. Tyś żądał tłumaczenia. A gdy wróg bezwzględny w pałacu Twoim obstawił Cię strażą, Tyś nie cierpiał w milczeniu, nie ugiąłeś czoła: Tyś, w imię urzędu, przywilejów wyjaśnień zażądał, domagał się naprawy. I wróg ustąpił i przyszedł przeprosić. Broniłeś sprawiedliwości w Prawie Narodów. Gdy świat się wahał między oburzeniem, a płaską sympatją dla ludu potężnego, Tyś go pouczył, gdzie jest uczciwość, Tyś obowiązek sumienia przypomniał opinji. Tyś palcem wytknął łamiących przysięgi, publicznie mówiłeś o tych co dotrzymywali. Boś sprawiedliwość krzewił. Boś wbrew Aljantom w sercu Londynu, wśród huku wojny, Irlandji błogosławił, boś Polski niepodległej głosił zmartwychwstanie. I świat Cię słuchał, kornie chylił czoło.

Tyś umiał walczyć w imię Boga. Gdy wróg nowemi gwałty na ziemię Twą uderzył, Tyś się odwołał do opinji świata, do potępienia dziejów — Tyś pomsty Bożej na najeźdźcę wezwał. Jak ongiś Leon Wielki, Grzegorz VII, Stanisław, Tomasz Becket, Tyś barbarji, sile przeciwstawił prawdę — broniłeś Miłości — Pokoju — Ojczyzny. Nie wiemy, lecz czujemy — Tyś obronił świat.

I miałeś tę pociechę, że się zadość stało modlitwom Twoim. Tyś oglądał Anioła Zemsty przed wojskami Belgów, gdy wróg popłochem tknięty, złamał się i uszedł. Tyś widział zwycięstwo, — nie ojczyzny, nienawiści pełnej, ale za pokój walczącej i miłości żądnej. A Ty, któryś Niemcom ręki nie podawał, stojąc przyjmował, we drzwiach niemal trzymał, Tyś po rozejmie pierwszy podał rękę i prawo gościnności nad wrogiem roztoczyłeś. Tyś wśród rwania dział i huku wojny z Watykanem Francję godził. Boś Ty w zamęcie ludów nie o interes walczył, lecz o miłość.

I nie ujrzysz w rocznicę niepodległości w odbudowanych świątyniach tłumów Twego ludu, ni Króla Twego Alberta, gdy „stojąc przy tronie, wolnym ruchem schyli nieugięte czoło przed Majestatem Boga". Nie ujrzysz, gdy przy biciu dzwonów pod sklepieniami świątyń, ręka w rękę, Belgowie Bogu znów przysięgną, królowi i wolności. Nie usłyszysz kapłanów, wieszczów narodu, z pełni serca wołających — Te Deum Laudamus... Tyś odszedł, i nie ujrzysz, choć żeś przepowiedział. A któż nas nauczy miłować ojczyznę, nas, wśród kurzawy fałszu wciąż zbłąkanych? Któż nas nauczy sprawiedliwość krzewić? Opuściłeś narody, pełne nienawiści, i któż je nauczy miłości i pokoju? Odszedłeś, pełen szczęścia na ziemi, w inne większe szczęście. I z chórami Mocy, Cnót, Panowań dusza Twa się wznosi ku Panu Zastępów.

O Wielki Kardynale, —o pokój w narodach, o miłość wśród ludów, o miłość — Pana, Boga Twego, błagaj.

Odszedłeś, mistrzu świata, któryś wiedzę miłował. Tyś uczył prawdy. Tyś w teologji, filozofji, medycynie, fizjologji, chemji, matematyce celował, Tyś prawników zadziwiał. Przed Tobą akademje chyliły dumne czoła, Tyś myśli był pierwszym na świecie książęciem. Naukę doktora Powszechnego Tyś w świat po wiekach na nowo wprowadził. Tyś taranem w przesądy bił i w kłamstwa mroki. Tobie Leon XIII, papież Robotników, kazał wiedzę odrodzić, w Chrystusie ją odnowić. I wbrew ciemnocie, Tyś Tomizm odbudował. A rzuciwszy podwaliny wszystkich niemal nauk, Tyś instytut cały stworzył, by w Bogu je rozwijać. Boś „rozszerzenie umysłów" w świecie miał na celu. Jak mędrzec dawnych wieków, Arystoteles czy Tomasz, Tyś nauce prawdziwej znowu podbił świat. Lecz więcej, Tyś nauką służył Twoim braciom, Tyś nie tylko wiedział, Tyś także nauczał.

Nie stało Cię, Mistrzu, gdy tyle do zrobienia, gdy społeczne nauki takie zachwaszczone, — nie wrócisz... Gdy cienie tak głębokie, któż portu pochodnię zbłąkanym okaże? Odszedłeś w lepsze strony, gdzie w pokoju i światłości ochłoda się rozlewa. I z Tronów, z Cherubinów,

Serafinów tłumem, w skupieniu i pokorze wołasz w zachwyceniu: „Swięty, Swięty, Swięty Pan...“

O nas pomnij Kardynale, — o światło, światło Boże dla nas błagaj.

Uczyłeś nas być świętymi. Ascetą byłeś i ciało umartwiałeś. Tyś nad grobem stojąc, zawsze był młodzieńcem. Żywość, energja, męstwo drgały w Twej pogodzie. Tyś umiał walczyć. Gdy prawda w grę wchodziła, nie było wahania. Za nic-eś sobie ważył niebezpieczeństw grozę. Tyś spokojnie, wytrwale, zręcznie bój prowadził, Tyś szedł na czele, bezwzględny w swej miłości.—Boś umiał się modlić. Czy w czasach ciszy czy w czasach przełomu, Tyś z Bogiem rozmawiał i prosił Go o radę. Tyś z modlitwy zaczerpnął wszystkie Twe decyzje, z Ojców Kościoła czerpał Twe natchnienia. Tyś uczył lud się modlić w liturgicznem pięknie. Apostołem byłeś w głębi swojej duszy, o apostolstwa łaskę Pana wciąż błagałeś. I zesłał Ci Bóg upragnione żniwo. Gdyś miłość szerzył i pokój siał w świecie, zbiegli się do Ciebie odstępcy od Kościoła. Na Twojem sercu, szły płakać schizmatyckie kościoły, anglikańskie hierarchje i protestanckie zbory. A tyś im czynił dobrze. Tyś biedę wspierał, emigrantów nędzę, Tyś pociechę im dawał, dobre szeptał słowa. Tyś chciał ich szczęścia w Chrystusie, Tyś braci zbłąkanych do serca przygarniał. Tyś Nastąpcy Piotra myśli w czyn wprowadzał.

Nie dokonałeś dzieła, o Pasterzu Dobry. Złożony niemocą, na łożu boleści, ostatnie Tyś toczył „rozmowy w Malines“. Z Panem Zastępów w dzień śmierci Twej Tyś gadał. I gdy Pan, Bóg Twój, do Ciebie raz ostatni w Komunji się zbliżał, — złamali się starcy, przyjaciele Twoi... i pieśni za konających drżały przy Twem łożu. Tyś konał w pokoju, o Dobry Pasterzu...

Przedstaw nas wszystkich miłosierdziu Pana. Niech jedno będziem, jedno w Chrystusie... Całe chrześcijaństwo Ty prowadź, wprowadź wszystkich ludzi, Tam gdzie zasiadasz w obliczu Twego Pana. Boś Ty był Swiętym...

I wśród błogosławionych w Panu, Doktorów, Apostołów przy Matce Najświętszej Ty trwasz wobec Pana, w harmonji barw, świateł, dźwięków, — we łzach pokory i w zachwycie szczęścia, oglądasz Nieskończoność Bóstwa Przedwiecznego...

O święty kardynale, pomnij Ty o Polsce. Tyś nas miłował i Tyś nas nauczał. My z całym światem hołdy Ci składali, my z całym światem Ciebie miłowali. Po przez Twych nauk słowa wiał proroków duch, Duch Boży, — rozświeć polskie serca i umysły w Panu.

Nasz sentymentalizm i jego wpływ na życie religijne*).

I.

Obok fideizmu drugi kierunek umysłowy szerzy w życiu religijnym naszej inteligencji silne spustoszenie, a jest nim sentymentalizm. Oba te kierunki są zresztą bardzo silnie z sobą związane.

Fideizm był zbyt sztucznym systemem, aby się módz o własnych siłach utrzymać: gdy się tak radykalnie odrzucało udział rozumu w życiu religijnem, trzeba było się na jakimś innym czynniku naszej psychyki oprzeć, a na przełomie XVIII i XIX wieku takim czynnikiem silnie wysuniętym naprzód i gotowym objąć kierunek całego naszego życia duchowego było uczucie.

Zimny racjonalizm wieku oświecenia nie mógł zaspokoić aspiracji duszy ludzkiej i samą już swoją jednostronnością wywołał przeciw sobie silną reakcję sentymentalistyczną. Głównym jej szerzycielem stał się J. J. Rousseau, u którego uprzedzenie do rozumu i przesuwanie punktu ciężkości życia duchowego na uczucie dochodzi do kulminacyjnego punktu.

„Zastanawianie się jest stanem przeciwnym naturze. Człowiek, który rozmyśla, jest zwierzęciem zdeprawowanem", „Rozumowanie wcale nas nie oświeca, ale nas zaślepia". „Bylebyście czuli, że mam rację, wcale nie myślę was o tem przekonywać." Oto parę odezwań się sławnego anarchisty ducha zaczerpniętych z różnych jego dzieł.[1]) Nic lepiej nie dowodzi, że i współcześni w tem właśnie wysunięciu uczucia na pierwszy plan widzieli główną zasługę J. J. Rousseau, jak te słowa, które czytamy w jego apoteozie napisanej przez Baumier w 1788 r.

„Chantons, celebrons la présence,
„Du nouveau d i e u d u s e n t i m e n t.[2])

Nowy ten bożek, albo raczej bałwan, znalazł już w XVIII wieku licznych adoratorów znudzonych sztywnym i suchym racjonalizmem, a po upadku rewolucji, która skompromitowała racjonalizm swem kultem bogini rozumu, opanował on niepodzielnie umysły tych wszystkich, którzy się przeciwstawiali negacyjnym hasłom rewolucji.

Jednocześnie z tą powstającą falą sentymentalizmu znajdujemy już w XVIII wieku i naukowe próby uzasadnienia tego wysuwania uczuć na pierwszy plan. Oto dwóch niemieckich filozofów Sulzer i Tetens na miejsce

---

*) Patrz № № 1 i 2 Prądu.

1) Cytowane w ślicznem studium, które poświęcił J. J. Rousseau Jacques Maritain w swej pracy: Trois Réformateurs. Paris. Plon. (Le roseau d'or) 1925, str. 213.

2) Cytowane tamże str. 159.

dawnej doktryny, która w rozumie i woli widziała dwie naczelne władze duszy i podporządkowywała im całkowicie funkcje uczuciowe, opracowują nową doktrynę, w której uczucie staje się trzecim czynnikiem duszy zupełnie równorzędnym z rozumem i wolą.

XIX przeto wiek rozpoczyna się pod znakiem sentymentalizmu. Ma się rozumieć, że i racjonalizm nie zanika zupełnie, nawet w końcu wieku odradza się w pokrewnej mu formie pozytywizmu, ale tonem podstawowym ruchu umysłowego XIX w. staje się sentymentalizm, który opanowuje wszystkie dziedziny życia duchowego. Najsilniejsze promieniowanie znajduje on w literaturze, w której staje się filozoficznem podłożem romantyzmu i za pośrednictwem której przenika i do innych dziedzin, wybijając na nich specjalne piętno bierności i subjektywności.

Nawet i języki nowożytne, które w związku z romantyzmem przybierają w XIX wieku strojniejszą szatę ulegają wpływom sentymentalizmu i nadają terminowi uczucie i jego pochodzącym przesadzoną wartość. W nowożytnych językach niemal wszystko co się w psychice człowieka dzieje jest uczuciem. Jest nim zarówno ciepło, zimno lub głód, jak i przywiązanie do Ojczyzny, zarówno ból zęba lub żołądka, jak i umiłowanie tej lub innej osoby. Zarówno strach lub smutek, jak i miłość boża! Wszystko to nazywa się w nowożytnej mowie uczuciem! I nie chodzi tu o mowę potoczną, której wolno rozszerzać nieco znaczenie używanych terminów i oznaczać niemi pokrewne pojęcia, do których się nie odnoszą, gdy się je bierze w ścisłem znaczeniu. Nie! Przepojona sentymentalizmem umysłowość nowożytna naprawdę sądzi, że te wszystkie zjawiska tak od siebie odległe należą w ścisłem znaczeniu do kategorji uczuć, które zresztą uważa za to, co jest w nas najbardziej wartościowego.

Nic dziwnego przeto, że w takiej atmosferze umysłowej i dziedzina życia religijnego została silnie zanieczyszczona sentymentalizmem, że i w tych najszczytniejszych przejawach duchowej działalności człowieka chciano też widzieć tylko uczucia i to nie w przenośni, co ma się rozumieć w potocznej mowie jest dopuszczalne, ale w ścisłem znaczeniu tego wyrazu.

W odrodzeniu religijnem początku XIX w. sentymentalizm odegrał od pierwszej chwili dużą rolę. Swem przeciwstawianiem się racjonalizmowi, swem nawiązywaniem do drugorzędnych wprawdzie, ale nie pozbawionych znaczenia, uczuciowych czynników życia religijnego, do obyczajów ludowych, legend, wierzeń i t. d. romantyzm zyskiwał sobie łatwo sympatje w środowiskach katolickich, które w nim widziały sprzymierzeńca w walce ze wspólnym wrogiem, a nie spostrzegały, jak bardzo osłabia podstawowe sprężyny ducha.

Długo czekał też sentymentalizm nim się zdecydował wyraźnie przeciw zasadom wiary katolickiej wystąpić; nastąpiło to dopiero na przełomie XIX i XX w. kiedy stał się on jedną z podstaw filozoficznych modernizmu. Wtedy to dopiero Kościół potępił ustami Piusa X to błędne mniemanie, że „zarodkiem wszelkiej religji, jako też gruntem tego wszystkiego cokolwiek było i będzie w religji... jest uczucie religijne, które... wytryska z ciemnych głębin podświadomości przez imanencję życiową“.[1])

---

[1]) Deuzinger.

Modernizm, jak wiemy, nie zdołał się zorganizować w formie sekty; nieliczne tylko jednostki, trwające w swym uporze oderwały się od Kościoła, ogół zaś tych, którzy z początku zostali omamieni złudnemi hasłami, na głos Stolicy Apostolskiej zawrócił z błędnej drogi, tak, iż dziś można uważać modernizm za zlikwidowany. Z nim i sentymentalizm religijny na Zachodzie otrzymał cios; utrzymał się on jednak i utrzyma zapewne długi jeszcze czas w języku. Nawet i wielu pisarzy katolickich[1]) zbyt nieoględnie używa terminu uczucia dla oznaczenia najważniejszych objawów życia religijnego, czem, ma się rozumieć przyczyniają się tylko do utrwalenia w umysłach wiernych fałszywego przekonania, że religja należy do dziedziny uczuciowej.

II.

Łatwo teraz zrozumieć jak błędnem jest mniemanie, że u nas w Polsce ta przewaga uczuciowa w naszem życiu religijnem jest czemś specyficznie polskiem, co odróżnia naszą religijność od religijności innych ludów, szczególnie racjonalizujących Niemców. Sentymentalizm religijny był ogólną chorobą, której świat katolicki uległ w pierwszej połowie XIX w. i od której i Niemcy ze swym „Herzensglaube" nie były wolne. I my przeto też nie mogliśmy się uchronić od tej anemji sentymentalistycznej, szczególnie w okresie ścisłego związku z Zachodem w czasie emigracji i w momencie największego rozkwitu romantyzmu. Na jedno można się może zgodzić, a to, że u nas znalazł sentymentalizm szczególnie podatny grunt w naszym temperamencie sangwinicznym, łatwo ulegającym wzruszeniom uczuciowym.

Tem się niewątpliwie tłumaczy, że sentymentalizm religijny silniej się u nas zakorzenił i że przetrwał do dziś dnia w prymitywnej formie niejasnego mniemania, że życie religijne sprowadza się do gry uczuć; takim był on i na Zachodzie w pierwszej fazie swego rozwoju, ale tam porzucił w końcu swą naiwną formę, aby przejść do otwartej walki z doktryną chrześcijańską. Otóż u nas tej drugiej fazy niemal niebyło wcale: modernizm ze swym świadomym sentymentalizmem u nas naprawdę nigdy się nie zagnieździł, a tych kilku pisarzy, którzy do dziś dnia próbują u nas modernizować, czynią to tak nieudolnie, że najlepiej jest zbywać ich milczeniem.

Stokroć niebezpieczniejszy jest w chwili obecnej ten nieuświadomiony sentymentalizm, który panuje wszechwładnie nad naszą umysłowością i wciska się do wszystkich jej dziedzin; jest on niewątpliwie największą zaporą w pracy wychowawczej, mającej na celu rozwój tężyzny ducha.

Miałem już sposobność zwrócić uwagę na to, jak zgubne skutki musi wywrzeć na umysły i charaktery młodzieży to systematyczne wpajanie im sentymentalizmu przez obie używane w naszych szkołach średnich stylistyki

---

[1]) Tak n. p. Henri Brémond zatytułował swe wielkie dzieło, poświęcone francuskiej literaturze religijnej: „Histoire litteraire du Sentiment religieux en France". Podobnie i J. Paquier wydał świeżo studjum o religijności rodu ludzkiego pod tytułem: Le Sentiment religieux.

K. Wójcickiego i Ł. Komarnickiego.[1]) Tą drogą hoduje się ten nastrój biernego sentymentalizmu tak fatalnie odbijający się następnie na całem naszem życiu społecznem. Cóż dziwnego, że następnie najważniejsze zjawiska życia duchowego sprowadzane bywają do funkcji uczuciowych!

Tak więc można wyliczyć całe zastępy myślicieli, którzy podobnie do K. Wójcickiego i Z. Komarnickiego całą działalność moralną, ba nawet całą działalność umysłową traktują jako funkcję uczuciową. Taki n. p. P. Pręgowski żąda, aby nauczanie logiki rozwijało „uczucia logiczne"[2]), a prof. J. Ujejski wzywa do zajęcia wobec nacjonalizmu „wyraźnego uczuciowego stanowiska".[3])

Weźmy następnie i samo to zagadnienie życia narodowego; czyż nie jest zadziwiającem, że ci, którzy najgoręcej bronią doniosłości czynnika narodowego nie są w stanie w nim dojrzeć nic więcej, jak instynkty i uczucia. „Podstawą stosunku jednostki do Narodu stanowią instynkty i uczucia narodowe, tkwiące w najgłębszych pokładach jej duszy" — oto ujęcie więzi łączącej jednostkę z narodem w ostatniej deklaracji ideowej młodzieży wszechpolskiej. Ciekawem jest, że z podobnem zapatrywaniem na pochodzenie życia narodowego spotykamy się też i u tak wytrawnego pisarza katolickiego, jakim jest O. Jan Rostworowski S. J., i on też sprowadza życie narodowe do czynników irracjonalnych, uczuciowych i przeciwstawia je państwu będącemu „rzeczą bardziej" abstrakcyjną, bezbarwną jakby nieosobową, która przemawia raczej do chłodnego rozumu, niż do uczucia..."[4])

Wobec tak przesadzonych mniemań o roli uczuć w naszem życiu moralnem nie sposób się dziwić, że i życie religijne jest u nas pogrążone w sentymentaliźmie i że nietylko ci, co stoją po za Kościołem i przejęli się nowożytnemi poglądami na genezę religji, wyprowadzają je z dziedziny uczuciowej psychiki ludzkiej, ale, że nawet i wierzący i praktykujący katolicy są przekonani, iż najważniejszą rzeczą w praktykach religijnych jest wzbudzanie w sobie uczuć.

Jeśli T. Mitana w swem studium poświęconem „Religijności Skargi" „przesuwa radykalnie środek ciężkości poszukiwań... w sferę nawskroś osobistych uczuciowych ruchów duszy, będących najgłębszem źródłem czynów Skargi, jak każdego wogóle człowieka"[5]) to mamy w tem dowód, że nie zdo-

---

[1]) Około kultu mowy ojczystej. Książnica, 1925. Roz. V.

[2]) Zasady racjonalnego wychowania narodowego Warszawa, 1916; str. 50 i 58.

[3]) Nowe życie. I. Nacjonalizm jako zagadnienie etyczne. Kraków, 1917. Str. 76.

[4]) Nacjonalizm, jego uprawnienia i etyczne granice. Przegląd Powszechny 1925, luty—marzec. Str. 101 i 105 (odsyłacz).

[5]) Kraków, 1922, str. 5. Autor zdawał sobie sprawę z trudności takiej pracy O tych trudnościach przestrzegał go już Brzozowski w swym wstępie do pism Newmana, ale i on nie był w stanie zrozumieć, gdzie tkwi ich źródło. Doskonale ujął je w krótką formułę św. Anzelm, i słowa jego pozwolę sobie tu przytoczyć: „Qui non crediderit non experietur, qui autem expertus non fuerit, non intelliget". Kto nie wierzy, ten życia religijnego nie doświadczy, kto zaś go nie doświadczy, ten nie zrozumie, czem

łał się wznieść ponad te płytkie doktryny naturalistyczne, które współczesna nauka o religjach szerzy. Trudno oprzeć się pokusie, aby nie zastosować do P. Mitany słów, które on sam na tejże stronie stosuje do Skargi: Doktryna tego człowieka „nie jest bynajmniej jego osobistym wytworem. Przeciwnie, przejął ją gotową, zamkniętą (i jak szczelnie zamkniętą! — mój dopisek) w ściśle ustalonych i określonych formach dogmatycznych" nowożytnej religjologji; jedną z takich form dogmatycznych jest sentymentalizm.

Gorzej jest znacznie, gdy to błędne przekonanie o uczuciowej podstawie religijności spotykamy w życiu praktycznem osób wierzących, gdy ktoś sądzi, że nie można dostąpić rozgrzeszenia, gdy się nie „czuje" skruchy, że „bez wzruszenia uczuciowego" nie warto się modlić, że miłość bliźniego polega na uczuciowej sympatji i t. d. To są gorsze objawy, bo nie z książek zaczerpnięte, ale z codziennego życia, które strasznie zostają zanieczyszczone temi miazmatami sentymentalizmu.

Ciekawem jest, jak u nas na tym punkcie osoby diametralnie odrębnych poglądów na religję godzą się jednak, gdy chodzi o oparcie jej na dziedzinie uczuciowej. Mam oto przed sobą kwestjonarjusze dwuch ankiet w sprawie życia religijnego, jednej prowadzonej przez P. Jana Hempla, nieudolnego tłumacza „Doświadczeń religijnych" Jamesa, drugiej przez Prof. Dr. Dobrzyńską-Rybicką. Pierwsza jest o tendencji wyraźnie wrogiej dla religji[1]), druga przeciwnie raczej dla niej przychylna.[2]) Otóż oba kwestjonarjusze wykraczają przeciw naukowej metodzie tego rodzaju badań tem, że w sposobie stawiania pytań podsuwają odpowiedź, a to, co oba podsuwają, to jest właśnie sentymentalizmem! Ani P. Hempel, ani Pani Dobrzyńska-Rybicka nie wątpią, ani na chwilę, że w religji głównym czynnikiem jest uczucie.

P. Hempel zapytuje: „Czy modląc się doznajesz wzruszeń serdecznych, czy też powtarzasz tylko słowa modlitwy?"

---

ono jest. Największe wysiłki wyobraźni, które zaleca Brzozowski, nic tu nie poradzą, będzie się zawsze rozprawiać, jak ślepy o kolorach. Aby mówic i pisać do rzeczy o życiu duchowem tak głęboko wierzącego katolika, jakim był Skarga, trzeba samemu być wierzącym katolikiem. Uderzającem jest w pracy P. Mitany ciasny kręg wiadomości, dotyczących katolicyzmu; możnaby sądzić, że pisał on swą pracę w środowisku, w którem zupełnie nie miał możności poznać czem jest „katolicyzm doktorów", jak się wyrażał Brzozowski, że nie miał nikogo przy sobie, ktoby mu nieco szersze roztworzył horyzonty.

[1]) Kwestjonarjusz P. Hempla zawiera po jednej stronie zapytania dla osób religijnych, po drugiej dla bezwyznaniowych. Na stronie religijnej czytamy takie pytania:

8. Czy wierzysz w istnienie obrazów cudownych — n. p. w cuda Matki Boskiej Częstochowskiej.

9. Czy uważasz, że księdza we wszystkiem słuchać należy?

[2]) We wstępie do swej ankiety P. Dobrzyńska-Rybicka powołuje się na same tylko badania filozofów akatolickich, stanowisko nauki katolickiej wobec takich badań jest jej zupełnie nieznane. Nic tedy dziwnego, że i sposób formułowania pytań w kwestjonarjuszu nie rachuje się zupełnie z tem, co nauka katolicka uczy o religji i wierze.

P. Dobrzyńska-Rybicka stawia natomiast pytanie: „Jakie są uczucia odpowiadającego wobec Boga?".

Ma się rozumieć, że z tak prowadzonych ankiet niema się co spodziewać poważnych rezultatów.

III.

Nie potrzeba chyba długo rozwodzić się nad koniecznością otrząśnięcia się z sentymentalizmu i uwolnienia odeń naszego życia religijnego. Póki tego nie uczynimy będzie ono zawsze nosiło na sobie te cechy jakiejś bierności i niezdarności, które tak często paraliżują najlepsze poczynania.

Co przeciwstawić temu przesadzonemu kultowi uczucia? Czy kult rozumu, jak wiele osób może sądzić? Bynajmniej! Nie o antagonizm między uczuciem i rozumem tu chodzi, ale o antagonizm między uczuciem i wolą. Sentymentalizm może się nieraz przeciwstawiać naiwnie słusznym aspiracjom rozumu do rządzenia naszem życiem moralnem, a jednak nie tu jest główne źródło tego deprawującego wpływu, jaki wywiera on na rozwój duchowy człowieka. Toteż ratować się od sentymentalizmu szerząc racjonalizm, albo choćby mniej radykalny intelektualizm moralny, równałoby się uciekaniu z deszczu pod rynnę.

Sentymentalizm może być zatrzymany i opanowany jedynie przez wysuwanie na pierwszy plan naszego życia moralnego woli przez zrozumienie centralnej roli, jaką ma ona w niem do odegrania i przezześrodkowanie około niej wszystkich wysiłków wychowawczych i samowychowawczych. Ma się rozumieć, że takie wysunięcie woli w niczem nie osłabi naczelnej roli rozumu, któremu wola zawsze zostaje podporządkowana, ale uwydatni ono te funkcje naszej psychiki, które tylko do woli mogą być sprowadzone i których żaden inny czynnik, nawet rozum nie jest w stanie wypełnić.

Dopiero głębokie zrozumienie tej roli, jaką wola przeznaczona jest odgrywać w naszem życiu i porównanie jej z funkcjonowaniem uczuć pozwala nam jasno zrozumieć na czem polega szkodliwość sentymentalizmu.

Specyficznemi cechami uczucia, jako motoru naszego życia psychicznego jest subjektywizm, egoizm, bierność i indywidualizm. Ich proces kończy się zawsze w samym osobniku i sam przez się nie jest zdolny wyprowadzić człowieka z siebie, pchnąć do twórczego czynu i związać z innymi; kresem jego jest zawsze zaspokojenie subjektywnego pragnienia związanego z wzruszeniem.

Inaczej jest z wolą. Jej cechami specyficznemi jako motoru psychicznego są: objektywizm pochodzący ze związku z rozumem, zdolność do wyprowadzenia człowieka z ciasnego zakresu własnych pożądań i pchnięcia do twórczych czynów, zdolność do związania się z wysiłkami innych ludzi w jedną całość.

Doskonale to zrozumiała i wyraziła jenerałowa Zamoyska w tych krótkich jędrnych słowach: „uczucie jest niczem — wola wszystkiem."

Kto nie potrafi około tego motoru skoncentrować swego życia duchowego i łudzić się będzie, że motor uczuciowy mu wystarczy, ten daleko w życiu

nie zajedzie. Nie wyjdzie on nigdy z siebie i będzie zawsze sentymentalnym mazgajem życiowym.

I życie religijne należy za wszelką cenę oprzeć na motorze woli, jeśli ma ono być źródłem sił twórczych i podnosić dusze do Boga, z którym tylko duchowe czynniki naszej psychiki mogą wejść w bezpośredni kontakt. Nadprzyrodzone czynniki łaski tylko w duchowych naszych władzach, rozumie i woli znaleść mogą odpowiednią sobie ostoję i cały ten cudowny proces przeistaczania duszy na modłę Bożą przez wysiłki tych dwóch władz naczelnych, przeniknionych łaską się odbywa.

Dopiero one są w stanie powoli przekształcić i niższe władze zmysłowe i zaprządz je także do służby Bożej. Zwalczając bowiem sentymentalizm w życiu religijnym nic nie myślimy bynajmniej, w myśl Stoików i Kanta wykluczać uczuć z naszego życia moralnego i religijnego. Owszem, one także winny być doń wciągnięte i wychowane. Jeśli chodzi o życie religijne, to właśnie między innemi celami służy przecudna liturgja Kościoła katolickiego. I czyż nie jest tragicznem, że jednocześnie z przesuwaniem punktu ciężkości życia religijnego w dziedzinie uczuć zaniedbuje się zupełnie ten potężny środek wychowania ich do służby Bożej, jakim jest liturgja!

Było u nas dwuch ludzi, nie żadnych filozofów, ale dobrych obserwatorów, tego co się wokoło nich działo i obaj jasno widzieli, że najważniejszem zagadnieniem naszego odrodzenia jest „chcenie". Wyspiański nam zarzucił, że „nie chcemy chcieć", a Sienkiewicz wyjaśnił dla czego tak jest, bo oto nie umiemy, bo „nie zdajemy sobie sprawy, że trzeba umieć chcieć".

A jeśli się zapytamy, gdzie jest źródło zaniku tej umiejętności, odpowiedź będzie jasna: w uczuciomanji, w sentymentalizmie.

I życie religijne, niemniej jak narodowe i społeczne winniśmy za wszelką cenę wyprowadzić z tych nizinnych oparów sentymentalizmu i podnieść do wyższego poziomu, na którym głównym motorem jest wola duchowa władz chcenia, którą trzeba umiejętnie zaprawić, aby w dziedzinie spraw bożych i chciała, i umiała chcieć.

„My chcemy Boga", śpiewają robotnicy chrześcijańscy i mają wielką, świętą rację. Najważniejszą rzeczą w naszem życiu jest chcieć Boga, chcieć sławy Jego Imienia, wypełnienia Jego woli, szerzenia Jego Królestwa, udziału w Jego szczęściu i tylu tylu innych wielkich rzeczy. Ale niewystarcza tego wszystkiego byle jak chcieć. I tu należy umieć chcieć, na to, aby swą wolę, przeistaczaną na modłę bożą, całkowicie poddać Chrystusowi.

O. Jacek Woroniecki.

W poprzednim artykule O. Woronieckiego p. t. „Nasz fideizm polski" wkradło sie kilka błędów druku. Prostujemy najważniejszy: Słowa Tertuljana na str. 55 ods. 1 brzmią: p r o r s u s c r e d i b i l e e s t q u i a i n e p t u m e s t... c e r t u m e s t q u i a i m p o s s i b i l e (De carne Christi n. 5).

Sądy i oceny.

Jeśli się obserwuje nasze społeczeństwo, w tych ostatnich zwłaszcza latach, to nietrudno skonstatować jeden objaw bardzo powszechny, a bardzo przykry. Jest to skłonność do nagłych zwrotów, w ocenie ludzi, pracujących na publicznej niwie i to w bardzo krańcowym kierunku.

Przykłady najlepiej to objaśnią. Jesteśmy skłonni do przerzucania się od uwielbienia wprost do potępienia. Iluż to ludzi, którzy wysunęli się na czoło społeczeństwa, zyskali uznanie, poklask, zaliczenie do rzędu opatrznościowych mężów odrodzonej Rzeczypospolitej, w ciągu dni kilku straciło w oczach społeczeństwa cały nimb, zostało zdysklasyfikowanych, uznanych za niedołęgów lub gorzej nawet — za obłudników, ba—nawet wprost za zdrajców państwa, których przed sąd stawić należałoby. Jednego dnia wymawia się pewne nazwiska z największą czcią, uwielbieniem — drugiego z ironją, lekceważeniem, pogardą.

Ale nietylko w sferze określania wartości publicznej ludzi stykają się z sobą w bliskich odstępach czasu takie sądy. Można je także obserwować i w etycznem wartościowaniu ludzi. Żył lat pięćdziesiąt czy sześćdziesiąt uczciwie, uważany był za Katona w swoich postępkach. Ale niech tylko jakiś brukowy dziennik, nie przebierający w tem, co pisze, byle dać — sensację i sprzedać kilkaset numerów więcej, —niech taki dziennik napisze, że ten człowiek dopuścił się sprzeniewierzenia grosza publicznego, dorobił się majątku w nieczysty sposób — a już temu się wierzy, bezmyślnie powtarza zarzuty, bez zastanowienia, jaką się czyni szkodę takiemu człowiekowi, bez żadnych dowodów, na podstawie posądzenia, Bóg wie z jakiego motywu płynącego. Brak spokoju, umiaru w ocenie. Niejeden mógł się pomylić, nawet w najlepszej wierze; wszakże tę dobrą wiarę należy wziąć w rachubę przy ocenie człowieka. Czyż można przekreślić jego zasługi istotne, jakie ma w stosunku do państwa i społeczeństwa? Jeśli uczciwość nieskalaną wykazał przez szereg lat życia, czyż nie należy przy odsądzaniu go od czci zadać sobie wpierw pytanie, czy to możliwe, by nagle stał się podłym?

Nietylko wyrządzamy tem często krzywdę ludziom, którzy muszą się bronić, choć są niewinni. Już to, że bronić się muszą, ciężką jest zniewagą; wszakże to ten, co oskarża, powinien dowodzić, że zarzuty jego są słuszne. Gdy się czyta dzienniki nasze, nietylko brukowe, ma się nieraz wrażenie, jakby nasze społeczeństwo składało się tylko ze złodziei

i innych łajdaków. A czyż naprawdę tak jest? Czyż nie świadczą o czem przeciwnem tysiączne przykłady ofiarności, bezinteresownej pracy publicznej?

A przytem jakże dziwnie wygląda sposób traktowania tych ludzi w oczy i poza oczy. Będzie się pana X. jako rozbójnika publicznego przedstawiać, a jednak — w oczy mu się tego nie powie, oddaje mu się ukłon na ulicy lub wprost w ukłonie uprzedza, podaje rękę przy spotkaniu, nie żąda usunięcia go z towarzystw czy posiedzeń, w których bierze udział.

Albo — albo. Tak wymaga etyka. Nie można mieć innej etyki w oczy — a innej poza oczy. Nie wolno potępiać bez dowodów winy Ale nie wolno też, jeśli się te dowody ma, nie wyciągać z tego konsekwencji.

A powodem tych zboczeń—to bezmyślnosc i lekkomyślność z jednej strony, z drugiej brak cywilnej odwagi. Rezultaty zaś takie w dziedzinie społecznej są bardzo szkodliwe. Wielu ludzi zraża to do życia publicznego. Dbali o swoją cześć, nie chcą narażać się na to, iż ich oplwają, jeśli w pracy publicznej wezmą żywszy udział; inni się od niej wstrzymują, lub też z niej wycofują. Cały już szereg ludzi u nas „zdarł“ się w ten sposób, choć mogli z pożytkiem pracować. A pobłażliwość znowu dla tych, którzy na szacunek publiczny nie zasługują, sprawia, że zaśmiecają często nasze życie publiczne z którego powinni być usunięci.

Czy zdołamy przerobić pod tym względem obecnie dojrzałe pokolenie, by więcej okazywało umiaru, ostrożności i cywilnej odwagi. Oby młodzież przynajmniej nie nasiąkała temi przywarami, oby z niej wyrosło za lata mniej lekkomyślne, a konsekwentniejsze w postępowaniu społeczeństwo przyszłości.

Stanisław Kutrzeba.

Ludzie, którzy się od drażliwych kwestyj uchylają, nie istnieją dla przyszłości. Omijanie i tuszowanie tych kwestyj jest zawsze cechą bałamutnego umysłu, który sprzeczności nie widzi, albo braku odwagi, jeżeli się je widzi i swojego zdania nie wypowie.

Stanisław Szczepanowski.

Patrjotyzm i nacjonalizm.

Konferencja Wielebnego Ojca de Munnynck O. P., Rektora Uniwersytetu we Fryburgu, Szwajcarja, wygłoszona we środę 23-go października 1925 r. w lokalu Stowarzyszenia Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie", w Warszawie.

Trzeba zarozumiałości, by mówić do Polaków o patrjotyzmie. Jesteście narodem najwięcej patrjotycznem na kuli ziemskiej. Inne narody mogą mieć równą dumę, czy równą próżność narodową. Mogą być równie drażliwe, jak Polacy, gdy obcy zdają się niedoceniać ich naród, czy ich kraj. Żaden jednak naród na świecie nie wykazał tyle zapału jak naród polski dla idei „ojczyzny". Ku zduszeniu ojczyzny polskiej i patrjotyzmu polskiego skierowane były wszystkie potęgi świata, wszystkie pomysły tyranów, wszystkie sposoby najprzemyślniejszych dręczycieli. Przez cztery lata kataklizm wszechświatowy zajmuje uwagę ciemięzców, a naród polski podnosi się z siłą żywotną, która zdumiewa świat. Polska jest nieśmiertelna; w tem wielkiem równaniu, wciąż się zmieniającem, jakiem jest życie ludzkości, — patrjotyzm polski jest czynnikiem stałym.

Tak, zarozumiałości trzeba, by mówić o patrjotyzmie Polakom, którzy w tej dziedzinie przewodzą światu. Ale zapytajcie dusze wasze tak szlachetnie płonące dla ojczyzny. Stwierdzicie, że wasz patrjotyzm jest porywem spontanicznym, wzruszeniem, namiętnością, która opanowuje całe życie wasze, ale w większości wypadków nie był nigdy powoływany przed sąd rozumu. Gorący patrjota skłonny jest nawet potępiać analizę intelektualną patrjotyzmu, jako jego profanację: jego ojczyzna jest jego życiem; a z życiem się nie dyskutuje.

I jakie są tego konsekwencje? Oto inni roztrząsali ideę ojczyzny; oto inni utrzymywali, że w niej odkryli niedostatek moralny i głupotę. Kosmopolici opierają swe wywrotowe zasady na rozumowaniu fałszywem, choć łudzącem, które niestety może olśnić umysły prostaczków, a patrjotów narazić na przykre dojmujące wahania, nawet na wstrząsy śmiertelne.

Czyż wobec tego nie jest pożytecznem, byśmy ze swej strony zapoznali się z podstawami psychologicznemi i doktrynalnemi naszego patrjotyzmu. Gdybym przyszedł przekonywać was o miłości ojczyzny, moglibyście mi mieć za złe moją zarozumiałą naiwność! Ale pozwólcie mi zanalizować uczucie patrjotyzmu jako psychologowi, — a jako moraliście przyjrzeć się obowiązkowi wobec ojczyzny. Możemy z tego wyciągnąć pewne wnioski z korzyścią wszystkich, tak moją jak i waszą.

I.

Patrjotyzm nam, ludziom żyjącym w sposób normalny, w ustroju społecznym cywilizowanym, zdaje się być uczuciem naturalnem, które zakorzenia się

w duszach naszych niezależnie od rozumowania. Kochamy naszą ojczyznę; nie pytamy dlaczego. Konstatuje się wprawdzie, że pewne czynniki zewnętrzne, wychowanie, środowisko rodzinne, lektura tradycjonalna i t. d., urabiają nas w kierunku miłości ojczyzny. Ale w warunkach w jakich zwykle żyjemy, a które odpowiadają samej istocie człowieka cywilizowanego, wpływy te są nieuniknione. Patrjotyzm zatem zdaje się powstawać samorzutnie.

Jakiemu stanowi duszy odpowiadają te, tak głębokie i tak potężne skłonności, które ujawniają się po za wszelkiem rozumowaniem, i należą do nieustannej osnowy życia naszego? Psychologja klasyczna wykazuje nam w tej dziedzinie rzeczy interesujące.

Miłość w pełni zeznania i zastanowienia, skierowuje nas ku osobie lub przedmiotowi, który nam jest drogi, — który odpowiada zatem kierunkowi naszej woli, lub naszego życia uczuciowego, — któremu życzymy dobra, bo dobro tego przedmiotu umiłowanego odpowiada naszym pragnieniom, bo to dobro jest naszem dobrem. Miłość zatem ma zawsze swe źródło w skłonności intelektualnej, czy wyobraźniowej tego, który kocha.

Ale w sympatji samorzutnej nie przedstawia się im, coby usprawiedliwiało miłość przed rozumem. Oto przedmiot czy osoba przyjęty został przez naszą świadomość, i niemal natychmiast zapalamy się. Gdy idzie o miłość w ciasnem pojęciu tego słowa, o miłość, która pociąga mężczyznę ku kobiecie, — mówi się o „coup de foudre". To uczucie samorzutne musi mieć przyczynę analogiczną jak miłość rozumowana. Trzeba by przedmiot czyli osoba sympatyczna odpowiadała skłonnościom naszej własnej duszy; a ponieważ te skłonności nie ujawniają się w naszej świadomości, muszą być ukryte poza świadomością, i działać jako „podświadome".

Tu jak wiecie docieramy do dziedziny bezmiernej i tajemniczej. Oczywiście nie pozwolę sobie na szczegółowe rozważanie tego świata pogrążonego w mroku, a dziwnie aktywnego jakim jest podświadomość duchowa. Niech nam wystarczy stwierdzenie, że jesteśmy bezustannie kształtowani, urabiani, zmieniani w tysiączny sposób przez każde z naszych wyobrażeń, każdą z naszych dążności, przez każde z wrażeń, które przesuwają się przez pole naszej świadomości, przychodząc z zewnątrz lub z naszego własnego ciała. A do czynników i skarbów podświadomości dorzucić należy całą mnogość wrażeń, których nigdy świadomie nie zaznaliśmy. W życiu psychicznem nic zdaje się nie ginąć; a wszystko, na zawsze przechowuje się bez naszej wiedzy. Wszystko to żyje, przemienia się, układa w nowe tworzywa w głębiach naszej duszy. Wszystko to stanowi tło psychiczne naszej osobowości, i kształtuje naszą fizjognomję duchową.

Przeto, ponieważ wszystko może oddziaływać na świadome stany duszy naszej, nieświadomość nazywa się odtąd „podświadomością", — rozumiemy bez trudu przyczyny i działanie „coup de foudre'u", i wogóle uczuć. Gdy stanie przed nami osoba czy rzecz, podświadomość nasza przyjmuje niektóre z jej cech. Jeżeli te cechy odpowiadają tej, czy innej z naszych skłonności osobistych, przedmiot ten będzie nam sympatyczny. Będzie nam drogi, choć w pierwszej chwili nie zdołamy ująć rzeczywistych przyczyn naszej miłości. Miłość nasza będzie w pełni samorzutna.

Czy zatem jest coś dziwnego w tem, że każdemu człowiekowi ojczyzna jego jest droga? W istocie, ojczyzna, to nie tylko źrenica, której granice określone zostały przez wojnę, lub mądrość, — czy głupotę, — dyplomatów. Ojczyzna przedewszystkiem żyje w naszych duszach. Składają się na nią, bezustannie oddziaływujące na nas potężne wpływy, — naszego otoczenia materjalnego, instytucji politycznych i prawnych, tradycji wszczepionych w dzieciństwie, wspomnień przeszłości wpojonych przez historję i literaturę, nadziei, które w sercach naszych rozbudzają poeci i własne rozmyślania. Ojczyzna jest przedewszystkiem rzeczywistością duchową, żyjącą w ustroniu dusz naszych; i dlatego, — jak to Polacy bohatersko dowiedli, — brutalność zdobywców czy też wytworny oportunizm dyplomatów potrafią zniszczyć ojczyznę jedynie, gdy im się powiedzie przemienić przez szereg pokoleń dusze, wedle wzoru podsuniętego im przez rachuby polityczne, lub tyranję.

Oczywiście, — dusza ojczyzny, by rozwinąć swe życie i zabezpieczyć swą przyszłość musi się wcielić w jakąś postać, takiem jest prawo natury ludzkiej. A tą postacią jest nie co innego jak naród i ziemia ojczysta. Pozbawiona ciała ojczyzna, wiedzie żywot widma;i trzeba ojczyzny tak żywotnej jak ojczyzna polska, by przetrwać przez wiek cały w tem bytowaniu nienormalnem. Ale pewnikiem niewzruszonym pozostaje, że ojczyzna jest przedewszystkiem duchową, że dusza ojczyzny żyje w naszych duszach; bo nawet koczownik może mieć rodzaj patrjotyzmu narodowego: dumę i umiłowanie swego plemienia i swej rasy.

Czy mamy po tych wywodach kłaść dalszy nacisk na charakter patrjotyzmu, miłości ojczyzny, w najwyższym stopniu naturalny? Ojczyzna, — to pod pewnym względem my sami. Jej dusza żyje w naszych duszach. Dusza nasza w sposób niezatarty ukształtowana została przez te niezliczone czynniki, które skupiamy w słowie „ojczyzna". Pomiędzy naszemi skłonnościami ukrytemi i ojczyzną jest nietylko harmonja, — pod pewnemi względami jest tożsamość. I tak to miłość ojczyzny łączy się z miłością samego siebie, podstawą i źródłem wszelkiej miłości. Dla tego też w każdej duszy, która żyje wedle normalnych praw życia, patrjotyzm musi się rozwinąć nieuchronnie. Kosmopolita jest nietylko niebezpieczeństwem społecznem i politycznem; jest to jawny degenerat, w którym formy życiowe, nie poddają się płodnym siłom życia.

II.

Najelementarniejsza psychologja nie może pod tym względem pozostawiać żadnych wątpliwości. Ale patrjotyzm pobudza ludzi do czynów o konsekwencjach wspaniałych, dobroczynnych lub groźnych. Wskutek tego, uczucie patrjotyczne nie może ujść uwagi filozofa-moralisty. Życie uczuciowe jest ślepe, nawet w swych najnaturalniejszych objawach, — a tyraniczne w swych dążeniach. Może wpaść w zboczenia, i zaprowadzić do przepaści. Należy zatem poddać patrjotyzm pod sprawdzian rozumu; i natychmiast wyłania się zapytanie: Czy miłość ojczyzny wytrzyma sąd analizy intelektualnej? Innemi słowy: czy odpowiada w zupełności wymaganiom moralności? czy jest cnotą?

Możnaby nam przeciwstawić zapytanie uprzednie. Ponieważ rozwój normalny natury jest prawem podstawowem moralności, — ponieważ patrjotyzm jest absolutnie naturalny, zapytanie to możemy z góry usunąć: patrjotyzm jest cnotą. Ale ponieważ teoretyzuje się dla usunięcia go i zniszczenia, — musimy na chwilę podjąć rozumowanie.

Nie trzeba będzie uciekać się do uwag, bardzo abstrakcyjnych, by dojść do konkluzji niewątpliwych. Nikt w istocie nie zaprzeczy, że miłość Boga i miłość dla rodziców, to co nazywamy czcią Boga i przywiązaniem synowskiem, są uczuciami mającemi wszystkie cechy cnoty. I tu mamy punkt wyjścia. Czemu mamy miłować Boga i rodziców? Czemu miłość tą jest cnotą? Możebnej wątpliwości w tym względzie niema: bo Bóg i rodzice są przyczyną naszego bytu. Pochodzimy od nich, bo oni dali nam istnienie; wracamy do nich przez miłość. Ten powrót do przyczyny jest wznoszeniem się, ponieważ przyczyna z natury swej jest wyższą od skutku. Dla tego tak cześć dla Boga, jak miłość synowska uszlachetniają nas; a każde uszlachetnienie naszej osobowości jest aktem cnoty. Wznosząc się do naszych przyczyn przez cześć, wybierając je jako cel naszych czynów własnowolnych, zamykamy wspaniały cykl miłości, wzniosły prototyp każdej cnoty.

Otóż, — ustaliliśmy to przed chwilą, — ojczyzna potężnie przyczyniła się do utworzenia nas. Swemi rozlicznemi wpływami ukształtowała nas na swe podobieństwo; dała nam niezliczone cechy naszej osobowości; i mamy specjalnie prawdziwą i silną podstawę dla obrazowego określenia ojczyzny jako matki naszej. Czy warto wyciągać wnioski? Wniosek sam się już sformułował w naszych umysłach. Nasuwa się z oczywistością olśniewającą: miłość ojczyzny jest cnotą, ponieważ ojczyzna dała nam część naszej istoty. W hierarchji cnót, patrjotyzm ustawia się w jednym szeregu z czcią dla Boga i miłością synowską; a wszelka analiza filozoficzna może temu uczuciu samorzutnemu dorzucić jedynie podstawę rozumową. Patrjotyzm jest miłością dla naszej matki-„ojczyzny".

III.

Jakżeż więc można było zwalczać patrjotyzm jako głupotę i klęskę? Bo patrjotyzm, jak każde dążenie naszego życia uczuciowego, jak miłość, strach, czy odwaga, może wymykając się z pod praw rozumu wpaść w bezprawie.

Kosmopolici — ci, których się określa niezasłużoną nazwą „międzynarodowców", — świadomie pomieszali patrjotyzm z jego nadużyciem. To tak, jakby się zwalczało miłość jako rozpustę, — lub odwagę jako głupie zuchwalstwo.

Miłuje się swą ojczyznę, bo się jest ze swej ojczyzny. Nie jest się z ojczyzny innych, i dla tego się jej nie kocha, a nawet dochodzi się do nienawidzenia jej. W pewnych umysłach ciasnych miłość ojczyzny staje się nienawiścią ojczyzny innych. Chce się bronić, to co się kocha, przed niebezpieczeństwem z zewnątrz, — a wiecie, że się broni ojczyzny aż do poświęcenia jej życia. Trzeba więc zorganizować obronę ojczyzny; i duch wojskowy jest jedną z naj-

szczytniejszych form bohaterstwa ludzkiego. Ale duch wojskowy nieokiełznany, może dojść do wstrętnego militaryzmu, który każde prawo mierzy siłą materjalną; i wyobraża sobie, że Bóg zamiast przemawiać w sumieniu ludzkiem, ogłasza swą wolę przez lufy armatnie. Slepa nienawiść tego co nie należy do naszej ojczyzny, i militaryzm, są bezsensownemi i szkodliwemi zboczeniami patrjotyzmu uwolnionego z wędzidła, które rozum winien nakładać na wszystkie nasze instynktowne uczucia.

Nienawiść ojczyzny drugich jest taką głupotą, że nie chcę kłaść na nią nacisku. Czyż nie wystarcza przyjąć takie pojęcie patrjotyzmu jak je naszkicowaliśmy, by zrozumieć, że patrjotyzm naszych sąsiadów jest tyleż naturalny, tyleż uprawniony, i tyleż cnotliwy co nasz? Militaryzm wywołuje zapytania osobliwie skomplikowane i drażliwe, które mogłyby nas zaprowadzić za daleko, i obecnie są tylko względnie interesujące, a ponadto mogą być przynajmniej w zasadzie rozstrzygnięte przez to, co mi pozostaje do powiedzenia o innej postawie patrjoty, w tej chwili może groźniejszej. A mianowicie — o „nacjonaliźmie".

Wiem że znaczenie tego słowa nie jest bardzo konkretne. Jest tak z każdem wyrażeniem, które przez prasę dostaje się do szerokiego ogółu. To też pozwolę sobie wyjaśnić jego znaczenie w sposób możebnie dokładny.

Gdy jakiekolwiek praktyczne zagadnienie jest dyskutowane, stajemy oczywiście na płaszczyźnie korzyści, które mogą przedstawiać różne nasuwające się rozwiązania. Zapytuję np. siebie, czy w danej chwili pożyteczniej dla mnie jest przygotować wykład, czy wyjść na przechadzkę. Praca naukowa byłaby interesującą i użyteczną, posunęłaby me obowiązkowe studja, miałbym pewność, że słuchaczom przynoszę wykład jasny i oryginalny. Z drugiej strony, czuję się zmęczonym, zdrowie moje jest nieco zachwiane, lekarz mówił mi o wypoczynku i potrzebie ruchu, i stwierdzam, że po spacerze pozostałoby mi dość czasu, by normalnie wykład przygotować. Nieodzownie muszę się zatrzymać na jednym lub drugim punkcie widzenia. Muszę dać pierwszeństwo, bądź wymogom mego zdrowia, bądź korzyści studjów, i jeśli jestem rozsądny wybiorę to, co po sumiennem roztrząsaniu, będzie mi się wydawało ważniejszem. I takiem winno być nasze stanowisko, takim jest nasz obowiązek, w mnóstwie okoliczności życia praktycznego.

W życiu publicznem, w ten sam sposób występuje wielka ilość zagadnień, które stawiają przeciwko sobie dwie ojczyzny, dwa narody, — albo które w tym samym kraju przeciwstawiają sobie dwa kierunki, dwa rozwiązania tego samego zagadnienia. Zajęcie jakiejś prowincji jest sporne między dwoma mocarstwami. Na obszarze jednego państwa mniejszość innorodcza może być zachowana przez zarządzenia ochronne protekcyjne, albo usunięta przez asymilację. Każdorazowo, dla każdego z tych zagadnień rozbieżność interesów prowadzi do konkluzji sprzecznych. Interes narodowy nakazuje aneksję obszarów, będących przedmiotem sporu międzynarodowego, asymilację stopniową ludności innorodczej. Lecz możebnem jest, że wola ludności, tradycje, przezorność polityczna, a nawet sprawiedliwość sprzeciwią się temu pożądanemu rozstrzygnięciu. Jeśli w tych wypadkach, przy powzięciu decyzji daje się pierwszeństwo interesowi narodowemu na niekorzyść interesu przeciwnika, będzie to

„nacjonalizmem". Nie trzeba więcej by zrozumieć, że jest „nacjonalizm" uprawniony, a nawet obowiązkowy. Patrjotyzm jest cnotą. Jest on nietylko miłością ojczyzny, ale jest miłością szczególną. Zapewne nie jest nienawiścią innych ojczyzn; ale jeśli nasza nie będzie nam najwięcej drogą, przestajemy być patrjotami. Wyobraźcie sobie zatem, że w jednym z wspomnianych przed chwilą konfliktów, stają naprzeciw siebie tylko sprzeczne interesy dwóch narodów, wtedy nietylko możemy, ale winniśmy stanąć na punkcie widzenia narodowym, — winniśmy być nacjonalistami. Dwa kraje sąsiadujące domagają się obszaru niepodzielonego. Ci, którzy go zamieszkują są przeświadczeni, że ich kraj nie może żyć samodzielnie, nie mają zupełnie pragnienia niepodległości, i sądzą, że aneksja na prawo, czy na lewo da im te same korzyści. Żadnych tradycji, żadnych interesów żywotnych ani sprawiedliwości, któraby została naruszona z tej, czy tamtej strony, jakiekolwiek nastąpiłoby rozwiązanie. Nic niema w grze, poza korzyścią naszą czy naszych sąsiadów. Jest najoczywistszem, że możemy zużyć cały nasz wpływ, wszystkie godziwe i prawne sposoby, by sobie to terytorjum zapewnić, nawet z uszczerbkiem naszych sąsiadów. Będziemy nacjonalistami, nie możemy się oburzać na nacjonalizm naszych współzawodników. Przypuszczam, że byłoby niepodobieństwem wydzielić jakąś mniejszość z obszaru narodowego, i że ta mniejszość po za swem poczuciem narodowem nie miałaby żadnych praw do wykazania. Jeśliby przez swą agitację zagrażała normalnej pomyślności, lub nawet życiu narodu, stałaby się wrogiem napastnikiem. Nasz nacjonalizm ma tu pierwszeństwo, i nikt nie mógłby czynić nam zarzutów, jeślibyśmy się bronili sposobami godziwemi jako takie, a które doprowadziłyby do asymilacji, to znaczy do zniknięcia tej mniejszości. Mówionoby że uprawiamy nacjonalizm. Doskonale, — nie obawiajmy się słów. Taki nacjonalizm nie jest niczem innem, jak patrjotyzmem cnotliwym i obowiązkowym.

Niestety jeśli odróżniamy patrjotyzm od nacjonalizmu, — „nacjonalizm" okazuje się czemś zupełnie innem, a czemś znacznie mniej szanownem. Jak militaryzm jest tylko chorobliwą hypertrofją chlubnego ducha wojskowego, „nacjonalizm", w zwykłem znaczeniu tego słowa, jest potworną karykaturą uczucia patrjotycznego.

Winniśmy miłować naszą ojczyznę ponad wszystkie inne. Winniśmy w danej chwili, miłować ją ponad nasze indywidualne życie ziemskie. Ale są w świecie i w życiu sprawy wyższe od interesu patrjotycznego. Gdy przed chwilą stwierdzałem że nacjonalizm jest niekiedy uprawniony, zauważyliście zapewne że w przykładach wzmiankowanych, była mowa tylko o nacjonalizmach współzawodniczących. Zawsze w nich jest jeden, który ma pierwszeństwo — to nasz. Ale czy ma on pierwszeństwo we wszystkich sprawach ludzkich i boskich, we wszystkich wielkich wartościach życia? Ah! nie zapominajmy o tem, że cnota, zgodnie ze słowami św. Augustyna, to „ład w miłości". Jest hierarchja w wartościach, jest pewien porządek w przedmiotach naszego umiłowania; i bez wahania winniśmy poświęcić sprawę niższego rzędu, gdy wartość wyższa wymaga naszej ofiary.

Oddaję się studjom ciekawym, i czuję zbliżanie się do wielkiej prawdy. Wiem, że otrzymam tę wzniosłą łaskę miłosierdzia bożego: nieopisaną ra-

dość płodności intelektualnej. Jest w tem zapewne godziwe przejęcie się, przedmiot szlachetnego umiłowania. Ale oto w tejże chwili życie mej matki czy ojca, czy też zbawienie duszy nieśmiertelnej znalazły się w niebezpieczeństwie, i mogą być ochronione przez moją interwencję. Nie może być wątpliwości w tem, że winienem przerwać me spekulacje myślowe, że winienem poświęcić tę wartość dla wartości wyższych, które mi Opatrzność powierzyła.

Tak samo są chwile, gdy nawet dobro ojczyzny winno ustąpić przed wartościami wyższemi. Ojczyzna jest nam droga, tak umiłowana, że zapytujemy siebie, czy są na świecie jakiekolwiek korzyści, które by nam więcej na sercu leżały? Przypuśćmy że ich niema. Ale są wartości, które nie należą do ziemi. Jest sprawiedliwość wieczysta, jest godność ludzka, jest miłość powszechna do wszystkich ludzi, która streszcza prawo nadnaturalne boskiego Zbawiciela Jezusa Chrystusa. Kto poświęca te wartości dla ziemskich korzyści ojczyzny, ten poniża swą własną osobę. Ten poniża swą ojczyznę, którą odziera z wszelkiej wielkości moralnej. Będzie zbrodniarzem, i będą go piętnowali w nieszczęśliwym języku dni naszych, nazwą „nacjonalisty".

Mówiłem przed chwilą o „coup de foudre". Ten sławetny, poetyczny „coup de foudre", jest przyczyną popełniania niezliczonych głupstw. Jest wynikiem współdźwięku między naszą głębszą naturą, i bezpośredniem odczuciem osoby kochanej. Otóż wiecie dobrze, że w naszych dążeniach mniej lub więcej nieświadomych, znajdują się czynniki liczne i rozmaite. Współdźwięk, który jest podstawą sympatji może się ograniczać do jednego czynnika naszej osoby, podczas gdy wszystkie inne są w rozdźwięku, a nawet w gwałtownej sprzeczności z tem co tworzy osobistość osoby ukochanej. Natura nasza skłania nas zupełnie godziwie ku piękności fizycznej. Młody człowiek zapala się na widok kobiety pięknej, wedle jego gustu, czy jego ideału. I mamy „coup de foudre". Postanawia zdobyć tę piękność. Żeni się, — i gdy klamka zapadła spostrzega, że jego ukochana — to gęś, lub że pod uroczemi pozorami kryje się charakter lwicy czy tygrysicy. Łatwo odgadnąć opłakane skutki pełnego czaru „coup de foudre". Nieszczęśliwy małżonek stwierdza — zapóźno, że w swej miłości powinien był przyjrzeć się wszystkim pierwiastkom zebranym w ukochanej osobie.

„Nacjonalista" w gorszem znaczeniu tej nazwy, wpada w omyłkę podobną, lecz w przeciwnym kierunku. Miłuje swą ojczyznę, bo ona przyczyniła się do utworzenia jego osoby, ona ukształtowała jego naturę. Ale zapomina, że pod tym kształtem jest natura ludzka sama w sobie, która jest wspólna wszystkim ludziom, która odpowiada zasadniczej woli Stwórcy wszystkich ludzi, która jest źródłem naszej najwyższej szlachetności, bo ustala nasz stosunek do najszczytniejszych wartości Prawdy i Dobra, nasz stosunek do wieczności i do Boga. Jego namiętność dla ojczyzny każe mu zapominać o dostojeństwie duchowem natury ludzkiej, o wymogach sprawiedliwości, o prawach boskich miłości chrześcijańskiej. I zwróćmy uwagę na to, że jego partykularyzm narodowy usprawiedliwia wszystkie partykularyzmy przeciwników, — i że zapominając o prawach człowieka i Boga, może przez patrjotyzm zhańbić i skrzywdzić swą ojczyznę.

Bądźmy patrjotami! Bóg tego chce; bo patrjotyzm jest wspaniałym i wonnym kwiatem natury ludzkiej; bo patrjotyzm ukazuje się nam, jako cnota tak wielka, tak szlachetna, że staje obok miłości Boga i miłości synowskiej. Te twierdzenia są poparte przez nauczanie tradycyjne, najmocniej uznane przez Kościół Katolicki. Ale niech nasz patrjotyzm będzie rozumowany, przezorny. Niech nam pozwoli wyrozumieć patrjotyzm wszystkich innych; niech nas broni przed rozpasanym nacjonalizmem. Jest „nacjonalizm" najzupełniej uprawniony, — ale nie jest on niczem innem jak patrjotyzmem, gorącym, czynnym, ofiarnym, ale kierowanym przez rozum. Rozkiełznany nacjonalizm prowadzi nas do hańby ojczyzny, bo ją pozbawia nieginącego blasku szlachetności moralnej. I zdaje mi się, że żaden patrjotyzm nie powinien się bronić więcej jak patrjotyzm polski przed zboczeniami nacjonalizmu; bo gdy my, obcy, wywołujemy przed oczy ojczyznę polską widzimy ją w otoczeniu aureoli, która blaskiem swym zaćmiewa wszystkie inne ojczyzny, a która się nazywa: H o n o r.

U podstaw katolickiego ustroju społecznego.

„Hic est lapis qui reprobatus est a vobis aedificantibus, qui factus est in caput anguli: et non est in alio aliquo salus".
(Św. Piotr, Akty apostolskie 4, 8—12).

Jeśli zastanowimy się nad historją ruchu etycznego ludzkości, zarówno w dawnych, jak i we współczesnych nam czasach, — tedy nieodzownie dojdziemy do wniosku, że Katolicyzm zawiera w sobie nietylko najdoskonalszy i najwznioślejszy, ale także najbardziej logiczny i konsekwentny systemat etyki.

Atoli zauważyć łatwo, że we współczesnej nam epoce zasady etyki katolickiej rządzą (bardziej lub mniej skutecznie) tylko dziedziną życia prywatnego poszczególnych jednostek; życie społeczne natomiast jest w znacznej mierze wyjęte z pod akcji normatywnej Kościoła i Jego Nauki.

I myliłby się ten, ktoby upatrywał w tem ograniczeniu zakresu panowania religji skutków przewagi wrogich Kościołowi prądów opinji publicznej.

Laicyzacja życia społecznego jest rezultatem braku kultury katolickiej w łonie samego współczesnego katolickiego społeczeństwa, wychowanego w atmosferze liberalizmu filozoficznego i ekonomicznego.

W pojęciach naszej współczesnej umysłowości katolickiej sferą właściwą religji są stosunki duszy ludzkiej do Boga, celem jej — indywidualne zbawienie; — poza ten zakres czysto prywatnego życia religja i jej postulaty moralne ani potrzebują, ani powinny wykraczać, gdyż zarówno byt społeczny, jak zwłaszcza ekonomiczne tego bytu podstawy, są podporządkowane si-

łom nie podlegającym pono żadnym imperatywom moralnym. Takiem jest rozumowanie przeważnej części naszej inteligencji katolickiej. Nic ponad to mniemanie fałszywszego, nic bardziej niezgodnego z samą istotą Kościoła i charakterem chrześcijańskiej nauki moralnej, nic wymowniej świadczącego o opanowaniu umysłów przez liberalizm i wyparciu z nich dawnych kategorji chrześcijańskiego myślenia.

W rzeczy samej całą siłę doktryny katolickiej stanowi jej przedziwna **jedność**, jej konsekwentne wyprowadzanie wszelkich rozwiązań problematów bytu z jednego źródła metafizycznego; — kto tę jedność zrozumie a ponadto wczuje się w „par excellence" **społeczny charakter** tej organizacji, którą zwiemy Kościołem, ten zrozumie również, że w światopoglądzie prawdziwie katolickim nie może istnieć dualizm i antynomja między życiem prywatnem a publicznem, między obowiązkami indywidualnymi a społecznymi.

Innymi słowy, ten, kto jest Katolikiem nie z imienia tylko i z metryki, nietylko nawet z poszanowania tradycji, ale **z przekonania**, ten winien zrozumieć, że wpływ Nauki Kościoła, że Jego akcja normatywna, — regulująca, — stosunki życia ludzkiego, nie może ograniczać się do oddzielnych jednostek czy rodzin, ale winna ogarnąć całe życie zbiorowe, a przedewszystkiem winna leżeć u podstaw organizacji prawnej tego życia społecznego.

Chodzi tu już nietylko o przestrzeganie przez jednostki kilku zasad moralnych w ramach jakiegoś dowolnego ustroju społeczno-ekonomicznego, — tu chodzi o sam ustrój, — chodzi o normowanie form bytu gromadnego w świetle katolickiego systematu etyki. [1])

Ten postulat delaicyzacji życia społecznego przez wprowadzenie zasad etyki katolickiej do podstaw organizacji tego życia, — przez oparcie społeczno-ekonomicznego ustroju o zasady nauki katolickiej — nie jest, — jakby się to napozór zdawać mogło — pomieszaniem dwóch całkowicie odmiennych zadań Katolicyzmu w zakresie normowania życia gromadnego. Rozróżnienie tych dwóch zagadnień: moralności poszczególnych czynów ludzkich i moralności ustroju społeczno-ekonomicznego, jest koniecznem, — a istota tego zróżnicowania leży w odmienności kryterjów oceny tego co jest sprawiedliwem w każdem ze wspomnianych zagadnień.

---

[1]) Przykład najlepiej wyjaśni to drugie wielkie zadanie normatywne Doktryny Katolickiej. Wyobraźmy sobie, że istnieje jeszcze ustrój niewolnictwa. Kościół Katolicki dążyć tedy będzie do tego, aby w ramach tego ustroju ludzie kierowali się miłością chrześcijańską, — ogłosi obowiązki, ciążące na obu klasach społecznych w dziedzinie ich wzajemnego stosunku, dążyć będzie w szczególności do tego, by panowie nie nadużywali swej władzy, lecz dbali o zdrowie fizyczne, jak i moralne niewolników, i t. d.

Ale na tem nie skończy się normatywna działalność Nauki Kościoła. Dążyć on będzie (o czem historja istotnie świadczy w sposób nader wymowny) do przekształcenia samego ustroju, do zmodyfikowania form bytu społecznego na bardziej zgodne z duchem doktryny katolickiej.

Ocena sprawiedliwości poszczególnego czynu człowieka leży bezpośrednio w jego sumieniu, — ono jest wskaźnikiem stopnia moralności działalności człowieka.

Kryterjum sprawiedliwości, t. j. moralności ustroju społeczno-ekonomicznego, nie leży bezpośrednio w sumieniu jednostki, — to kryterjum jest w racjonalnej, rozumnej dedukcji z zasad Katolickiej doktryny.

Oczywistem jest, że zastanawianie się nad moralnością ustroju społeczno-ekonomicznego, — analizowanie tego ustroju z punktu widzenia nauki Chrystusa, nie może być udziałem katolickiego ogółu, nie może być obowiązującem dla szerokich mas.

Ale inteligencja katolicka lub pewna z takowej wyłoniona elita, nietylko może, ale musi zastanawiać się nad tym problematem, musi poddawać analizie nietylko różnorodne przejawy życia zbiorowego, ale same podstawy na jakich opiera się byt społeczny, w celu ewentualnego odrodzenia, zreformowania tego bytu na podstawach postulatów nauki Chrystusowej, zgodnie z wielkiem hasłem wielkiego Papieża: „omnia instaurare in Christo".

Jeśli opinja katolicka zaniedba tego obowiązku, jeśli katolicy ograniczą się do bardziej lub mniej sumiennego przestrzegania norm postępowania etycznego w ramach danego ustroju prawnego, przyjmując sam ustrój, same ramy życia społecznego, jako daną zewnętrzną, obcą wpływom normatywnym etyki chrześcijańskiej, stojącą poza zakresem realizacji moralnej nauki Kościoła, tedy ustrój ten ulegnie powoli dechrystjanizacji, zostanie zmieniony, zreformowany w imię haseł fałszywych i sprzecznych z chrześcijańskim światopoglądem, tedy ustawy będą złe, nieetyczne i podkopią moralne podstawy bytu społecznego, wniosą weń pierwiastki chorobotwórcze, pierwiastki gangreny i rozkładu.

Od tej gangreny i rozkładu obronić życie społeczne zdolna jest tylko owa „sól ziemi" jaką jest nauka Chrystusa i Jego Kościoła.

Jeśli gmach bytu społecznego nie ma być owym „domem zbudowanym na piasku", którego lada podmuch wiatru zmiecie i w niwecz obróci, jeśli ma się on ostać przeciw wichrom ideologji bolszewickiej, szalejącym na szerokich równinach wschodniej Europy, tedy musi się on oprzeć na niewzruszonych zasadach nauki Kościoła.

Tu jest kamień węgielny społecznego bytu i okrom niego niema zbawienia. „Hic est lapis qui factus est in caput anguli et non est in alio aliquo salus".

Zasadnicze postulaty Katolickiej nauki w dziedzinie organizacji życia społeczno-ekonomicznego wyrażone są w Encyklice „Rerum Novarum".

Dziś żyjemy w okresie przełomowym, w dobie przekształcania się dotychczasowych form bytu społecznego.

W stosunku do tego współczesnego nam procesu przebudowy organizmu społecznego, Encyklika „Rerum Novarum" pozostaje w mocy, — zasady w niej wyrażone, wskaźniki w niej zawarte, zachowały zarówno pełnię swej wartości, jak i swą, względem nas, Katolików, moc obowiązującą.

Stwierdził to sam Ojciec Święty Benedykt XV, gdy, z okazji 25-lecia Towarzystwa Robotniczego Św. Joachima, dnia 10 marca 1919 r., mówił: Le temps déjà long écoulé depuis la publication de ce document (Encyklika Rerum Novarum) n'en a ni affaibli la force ni diminué là propos.[1])

W istocie gruntowne uzasadnienie ustroju opartego na własności indywidualnej, kooperatywna struktura społeczeństwa, interwencjonizm i granice ingerencji władzy państwowej, ustawodawstwo międzynarodowe pracy, wzajemne obowiązki pracowników i pracodawców — są to zasady w dalszym ciągu całkowicie aktualne, zasady, które i dziś pozostają wielkimi drogowskazami akcji katolicko-społecznej.

Atoli wojna światowa i wielki powojenny kryzys ekonomiczno-społeczny wysunęły cały szereg nowych zagadnień, których przed wojną nie przewidywano, cały szereg problematów dotąd nieznanych. Zarówno w dziedzinie stosunków międzynarodowych, jak i w zakresie polityki socjalnej poszczególnych państw, rozstrzyga się w naszych oczach cały szereg zasadniczych zagadnień, — rozstrzyga się je w atmosferze kryzysu moralnego, upadku etyki indywidualnej i zbiorowej, — w dobie znieczulenia sumień.

Podczas gdy w Genewie narody wypracowywują i starają się wprowadzić w życie nowe koncepcje prawa międzynarodowego, w poszczególnych państwach ustawodawstwo szybko ewoluje w kierunku radykalnych reform społeczno-ekonomicznych.

Za punkt wyjścia tych ostatnich należy przeważnie uważać przewrót wprowadzony przez wojnę w stosunkach gospodarczych. Słusznie powiedziano, że namiętność t. zw. „walki klasowej" stoi w stosunku odwrotnym do tempa rozwoju życia gospodarczego.

Im to życie jest bardziej progresywne, im większą jest ilość wytwarzanych dóbr i wartości, tem, — wskutek ogólnego wzrostu dobrobytu i zamożności wszystkich warstw społeczno-ekonomicznych — mniejsze, łagodniejsze są między niemi tarcia; natomiast, jeśli tempo produkcji i wzrostu ogólnego dobrobytu jest słabe, powolne, lub jeśli życie ekonomiczne znajduje się w fazie regresji, tedy uwaga społeczeństwa zwraca się w kierunku już istniejących, uprzednio nagromadzonych zasobów; — zagadnieniem centralnem staje się nie kwestja produkcji, lecz kwestja rozdziału dóbr,[2]) — tarcia międzyklasowe stają się ostrzejsze, walka namiętna i niebezpieczna.

W takiej właśnie epoce żyjemy obecnie. Olbrzymie zniszczenie kapitałów rzeczowych w czasie wojny i obecny ich brak, sam przez się powodować musi zmniejszenie wydajności pracy ludzkiej, a przeto niższe, mniej pełne zaspokojenie potrzeb społecznych, co jest równoznaczne z obniżeniem skali powszechnej zamożności, z pauperyzacją wszystkich warstw społeczeństwa.

---

[1]) Tłumaczenie z „Observatore Romano" 28-go marca 1919 przez Ks. P. Tiberghien.

[2]) Typową ilustracją tej ogólnej zasady jest chociażby sprawa mieszkaniowa: rekwizycja lokali, gwałcenie niezależności domowego ogniska, a także ochrona lokatorów w związku z zanikiem lub osłabieniem ruchu budowlanego.

W tym samym kierunku upadku wydajności pracy społecznej działa również (poza momentami natury psychicznej) ustawowe ograniczenie czasu trwania pracy [2]) (dziennej i tygodniowej).

Gorzej jeszcze przedstawia się powojenna gospodarka finansowa. Olbrzymie koszta finansowania wojny oraz znaczne zapotrzebowania państwa na pokrycie zwiększonego, w porównaniu do przedwojennych stosunków, budżetu wydatków, zmusiły rządy do poszukiwania nowych, nieznanych dotąd źródeł podatkowych, — do uciekania się do nowych metod: danin od kapitału, nacjonalizacji poszczególnych przedsiębiorstw, jednem słowem do różnorakiego ograniczania lub naruszania własności. Atoli ani te nowe środki, ani niebywałe dotąd zacieśnienie śruby podatkowej, odbijające się nader ujemnie na zmyśle przedsiębiorczości i oszczędności społecznej, nie ustrzegły państw, — wobec wspomnianej pauperyzacji społeczeństwa — od inflacji i częściowego lub całkowitego bankructwa pieniądza.

Niedotrzymanie zaciągniętych przez Państwo zobowiązań pociągnęło za sobą (bezpośrednio lub pośrednio) bankructwo całej klasy dawnych kapitalistów-wierzycieli (w odróżnieniu od przedsiębiorców) i płynące stąd nowe naruszenie prawa własności. Ponadto niestałość stosunków, brak trwałości pieniądza oraz porządku ekonomicznego odwrócił znaczne zastępy ludzi od produkcyjnej pracy na rzecz wyłącznego uprawiania hazardu, spekulacji i gry giełdowej.

---

[2]) Dla uniknięcia wszelkiego w tym względzie nieporozumienia, chcę zaznaczyć, że ośmiogodzinny dzień pracy uważam za pozytywny dorobek cywilizacyjny na tyle, na ile wprowadzenie tej reformy w życie daje się pogodzić z zasadą międzynarodowej konkurencji. Dlatego też uważam międzynarodowe ustawodawstwo pracy za jedną z największych społeczno-ekonomicznych zdobyczy czasów powojennych, — zdając sobie wszakże sprawę z tego, że jest ono dopiero w początkach i że zadaniom swoim odpowie wtedy tylko, gdy zdolne będzie wprowadzić pewną dyferencjację między niejednakowymi, zależnie od krajów warunkami produkcji.

Warunki te są różne chociażby ze względu na właściwości klimatu. Jasnem jest, że robotnik polski, który w porównaniu z robotnikiem n. p. włoskim musi i lepiej się odżywiać i cieplej się ubrać i większe sumy wydać na ogrzanie mieszkania w zimie, jest z natury swej droższy, czyli, wyrażając się językiem Marksa, dłużej musi pracować na zaspokojenie własnej konsumcji, a przeto, coeteris paribus, przy tymże ośmiogodzinnym dniu pracy, mniej pozostaje miejsca na „nadwartość", czyli innemi słowy, na **przychód netto** działalności wytwórczej.

To samo rozumowanie zastosować również można w pewnym ograniczonym zakresie do całej produkcji europejskiej w stosunku do konkurencji kolonjalnej.

Mam tu na myśli europejską produkcję cukru która nie może się ostać przeciw konkurencji cukru trzcinowego. W obu wypadkach powstaje zagadnienie ewentualnej obrony celnej. Jeżeli chodzi o produkcję cukru, ewentualność taka byłaby pierwszą próbą realizacji koncepcji Stanów Zjednoczonych Europy; koncepcję obrony celnej nie dla produkcji krajowej, ale dla poziomu płac, wprowadziły Stany Zjednoczone Ameryki Północnej. Coprawda rozległość ich jest równa 3/4 Europy.

Aliści szkodliwszym jeszcze od tych pobieżnie naszkicowanych objektywnych warunków gospodarki powojennej jest rozstrój moralny społeczeństwa, kryzys psychiczny, jaki trapi nasz organizm gospodarczy. Zjawisko to, które Francuzi określili mianem „kryzysu konsumcji" objawia się w rozluźnieniu wstrzemięźliwości w spożyciu (będącej kardynalnym warunkiem wszelkiej progresywnej gospodarki), w pragnieniu życia i użycia, w niepohamowanej chęci zadowolenia wszystkich potrzeb i zachcianek, w dążeniu do nasycenia wszystkich pragnień.

Rezultatem takiego stanu psychicznego jest brak lub niedostateczność kapitalizacji, która wszak jest jedynym czynnikiem zdolnym wzmódz wytwórczość pracy społecznej, a przeto zwiększyć zamożność wszystkich warstw. [1])

Gdy się ponadto zważy, że drugiem obliczem tego „kryzysu konsumcji" jest zmniejszenie się pracowitości społeczeństwa, upadek zamiłowania do działalności wytwórczej, rozluźnienie lub zanik poczucia obowiązkowości i uczciwości zawodowej, (tego poczucia, że jeśli za każdą pracę należy się płaca, to i odwrotnie każda płaca wymaga pracy), tedy zrozumiemy łatwo, że nieodzownym rezultatem takiego stanu psychicznego jest dysharmonja między produkcją i kapitalizacją z jednej strony, a spożyciem z drugiej, — skąd drożyzna, która znów podnosi i wysuwa na widownię życia cały szereg palących i niepokojących zagadnień społecznych. Nie dziw tedy, że w takich warunkach i w takiej atmosferze wszystkie dotychczasowe kategorje myślenia społeczno-ekonomicznego ulegają przewartościowaniu, wszystkie zasady na których dotychczas opierał się społeczno-ekonomiczny byt (a w tej liczbie samo prawo własności indywidualnej — ta podstawa wszelkiej pracy i oszczędności) są podane w wątpliwość, znajdują się pod groźnym znakiem zapytania. Dla tych wszystkich zagadnień życia współczesnego należy znaleźć rozwiązanie.

Dla wielu z nich istnieją już wyraźne imperatywa zawarte w Encyklice Rerum Novarum, wiele innych nowych problematów nie zostało w Orędziu wielkiego Papieża uwzględnionych; — jednym i drugim należy dać rozwiązanie (a przynajmniej nie sprzeczne) z duchem chrześcijańskim, z zasadami nauki Kościoła.

U nas w Polsce, opinja katolicka zwraca na to zadanie zbyt mało uwagi. U nas co Katolik — to inna orjentacja, u nas Katolicyzm jest częstokroć firmą, fasadą zewnętrzną, ale w treści swej wewnętrznej tak płytki, że zdolnym jest kojarzyć się z programami społecznymi najróżniejszych odcieni i autoramentów, często nawet z podejrzanej wartości etyką społeczną. Stąd też rozdział między polską opinją katolicką, niesnaski i waśnie wewnętrzne, podczas gdy, jak to słusznie zauważa prof. Duthoit, w obliczu naszem socjaliści, których rosnący wpływ grozi całkowitą dechrystjanizacją naszych społeczeństw przemysłowych, wiedzą dobrze czego chcą, do czego zmierzają i drogą międzynarodowych konwencji ustalają jedność myśli i programów działania.

Nieodzownem jest, aby Katolicy również, miast myśleć i pracować oddzielnie, w luźnym szyku lub pod różnymi sztandarami, wypracowali wspól-

---

[1]) Nie mówię o naukowej organizacji pracy, której rozpowszechnienie może mieć dla niektórych działów produkcji — zwłaszcza u nas — bardzo doniosłe znaczenie.

ny obowiązujący ich program, naszkicowali wspólny plan budowy gmachu społecznego.

Jakoż opinja katolicka na Zachodzie zrozumiała to wielkie jej zadanie, pojęła tę misję, jaka jej przypada w udziale i którą spełnić musi w obecnej dobie przebudowy społecznej.

Przykład i metodę postępowania zaczerpnęła ona ze wskazań historji, z praktyki ostatniej ćwierci wieku ubiegłego. W istocie żyjemy dziś w fazie socjalnej podobnej do tej, jaką przeżywali Katolicy przed 1884 rokiem, kiedy to ruch socjalistyczny rozwijający się siłą reakcji przeciw zakorzenionym w opinji i polityce liberalizmowi ekonomicznemu stawiał pod znakiem analizy krytycznej same podstawy społecznego bytu ludzkiego.

Jak wówczas Unja Fryburska stworzyła jedność Katolickiej myśli społecznej, sprowadzając rozstrzelone opinje i różnorodne poczynania przedstawicieli świata katolickiego do jednego mianownika, podobnie i dziś należało drogą międzynarodowego zrzeszenia, złożonego z ludzi szczerze przywiązanych do idei chrześcijańskiej, a zarazem głębokich znawców nauk społecznych, zbudować, pod kierunkiem dogmatycznym teologów, wspólną platformę programową dla akcji katolicko-społecznej, — platformę na której rozstrzyganoby różne (nieprzewidziane w Encyklice Rerum Novarum) współczesne zagadnienia społeczne.

Ze zrozumienia tej potrzeby tak doniosłej nietylko dla Katolicyzmu, ale i dla całego społeczeństwa ludzkiego, powstały dwie międzynarodowe instytucje: „L'Union catholique des Etudes Internationales" (Związek katolickich Badań Międzynarodowych) z siedzibą we Fryburgu Szwajcarskim i „L'Union Internationale des Etudes sociales" (Związek Międzynarodowy Badań Społecznych) z siedzibą w Malines.

Pierwsze ze wspomnianych zrzeszeń powstało w 1917 r. z inicjatywy Biskupa Genewy i Lozanny Mrg. Besson, ś. p. barona de Montenacha, Gonzague de Reynold'a, Georges Garriel'a i kilku innych uczonych katolickich, zgrupowanych dokoła Uniwersytetu Fryburskiego. Celem jego było studjowanie problematów międzynarodowych w świetle zasad doktryny chrześcijańskiej, oraz w ich stosunku do interesów Kościoła.

W roku następnym stowarzyszenie to zostało zreorganizowane i ramy jego rozszerzone. Dziś składa się z przedstawicieli jedenastu narodów: Szwajcarji, Belgji, Francji, Włoch, Hiszpanji, Irlandji, Polski, Czechosłowacji, Serbji, Brazylji i Chili.

Zadaniem jego jest kontrolowanie z punktu widzenia doktryny i interesów katolickich działalności Ligi Narodów.

Praca Unji Fryburskiej idzie w dwuch kierunkach: teoretycznym i praktycznym. W pierwszej dziedzinie usiłuje wypracować podstawy katolickiej koncepcji prawa międzynarodowego,—w drugiej stoi na straży interesów świata katolickiego przeciw zakusom koalicji żydowsko-masońskiej, lub przeciw antykatolickiej polityce niektórych państw.[1])

---

[1]) W tej ostatniej dziedzinie Unia Fryburska może się już poszczycić niemałym sukcesem w sprawie § 14 angielskiego statutu Palestyny, ustanawiającego kontrolę nad Miejscami

Zbytecznem jest podkreślać doniosłość tej „Katolickiej Ligi Narodów", współdziałającej z Ligą Genewską w niejednem poczynaniu, zmierzającem do utrwalenia pokoju świata, ale zarazem stojącej na straży ideologji katolickiej i poddanej autorytetowi Najwyższej Władzy Moralnej świata, zespolonej wspólnymi wyższymi ideałami, związanej jednością tej wielkiej organizacji międzynarodowej, — tej „civitas civitatum", jaką jest Kościół Katolicki.

Nowa Unja Fryburska kontynuuje chlubne tradycje dawnej Unji, uważa się ona za jej bezpośrednią spadkobierczynię — z jej ducha wyrosłą córę. Stwierdził to wyraźnie prezes Unji — Baron de Montenach w tych słowach „Ce que fut l'Union de Fribourg au point de vue social, nous voulons essayer de la réaliser dans le domaine international, pour faire pénétrer dans la Société des Nations les principes du droit des genschrétien."

Równie doniosłe, a może większe jeszcze znaczenie dla naszych współczesnych stosunków posiada Unja w Malines.

Ma ona na celu studjowanie problematów społeczno-ekonomicznych w świetle etyki katolickiej, — jest tedy ona dokładną kopią dawnej Unji Fryburskiej. Filiację jej wykazuje wyraźnie sama jej geneza. Idea założenia Unji w Malines zrodziła się w 1920 r. w myśli jednego z żyjących jeszcze weteranów dawnej Unji Fryburskiej w trakcie rozmowy jego z p. Eugenjuszem Duthoit, profesorem Uniwersytetu Katolickiego w Lille i przewodniczącym Tygodni Społecznych Francuskich. Myśl ta, zaaprobowana przez Kardynała Mercier'a, została zrealizowana początkowo w formie zgrupowania francusko-belgijskiego, do którego wszakże powołuje się corocznie drogą kooptacji przedstawicieli coraz liczniejszych krajów.[1])

Związek składa się z teologów i ekonomistów. Współpraca w tym składzie zapewnia pracom związku zarówno wartość naukowo-praktyczną, jak i zgodność z nauką Ojców Kościoła, z tradycyjną teologją i filozofją chrześcijańską.

Unja w Malines bada z punktu widzenia doktryny katolickiej podstawowe instytucje i ustroje bytu społeczno-ekonomicznego, oraz te reformy tego bytu, których wymaga moralny dobrobyt społeczeństw.

Oto lista tych zagadnień, które zostały przez Związek w Malines zanalizowane, przedyskutowane i teoretycznie rozstrzygnięte w formie odpowiednich (jednogłośnie przyjętych) rezolucji:

1) Własność prywatna (1923 r.)
2) Dziedziczenie (1923 r.)
3) Latyfundja (1924 r.)

Świętemi. Nie będę się zresztą wdawał w szczegółową analizę prac Unii Fryburskiej, streszczone są one w równie pięknej, jak przystępnej formie w zbiorowem dziele, wydanem przez tęż Unię w roku 1924 z okazji stuletniej rocznicy urodzin Kardynała Mermillod (twórcy pierwszej Unii Fryburskiej) p. t. „Catholicisme et vie internationale".

Krótka, ale treściwa wzmianka o działalności tego zrzeszenia podana została również w styczniowym zeszycie „Prądu".

[1]) Należy ubolewać, że Polska nie ma jeszcze swego przedstawiciela w tym Związku.

4) Podatki (1921 r.)
5) Nacjonalizacja przedsiębiorstw (1922 r.)
6) Kierownictwo przedsiębiorstw (1920 r.)
7) Justum pretium (1921 r.)
8) Płaca (1921 r.)
9) Zapomogi rodzinne (allocations familiales) (1923 r.)
10) Ubezpieczenia społeczne (1923 r.)
11) Prawo strejku i służba publiczna (1922 r.)
12) Ligi obywatelskie (Unions civiques) (1923 r.)
13) Tytuły na okaziciela (1924 r.)
14) Spółki akcyjne (1924 r.)

Rezolucje te mają charakter postulatów dość ogólnikowych o bardzo szerokiem ujęciu; tłomaczy się to tem, iż są one rezultatem opinji często bardzo odmiennych, że są syntezą poglądów często przeciwstawnych.

Na posiedzeniach Związku w Malines stykają się w istocie ludzie różni,— każdy wnosi odmienny temperament narodowo-rasowy, każdy jest inaczej nastrojony pod względem swych osobistych upodobań i tendencji, jedni konserwatywnie, inni znowu ożywieni duchem demokratyzmu, — wszyscy jednak jednakowo ulegli kierownictwu doktrynalnemu Kościoła, — posłuszni Jego nieśmiertelnej Nauce.

Dla przykładu przytoczę tu w przekładzie rezolucję Związku w Malines w sprawie Latyfundjów:

Brzmi ona, jak następuje:

1) Gdy dobro społeczne wymaga latyfundjów, leżących odłogiem, lub gdy latyfundja są eksploatowane w stopniu tak niedostatecznym, że płynie stąd poważna strata dla zbiorowości, obowiązek nakazuje:

a) właścicielom — przystąpić bądź osobiście (bezpośrednio), bądź w jakikolwiek inny sposób do ich eksploatacji,

b) eksploatującym i wszystkim tym, którzy w tym względzie mogą mieć wpływ pożądany — uskutecznić niezbędne ulepszenia.

W razie gdyby zainteresowani usuwali się od spełnienia tych obowiązków, pomimo środków, jakieby władza publiczna przedsięwzięła, aby im spełnienie tych obowiązków ułatwić, Państwo mogłoby i powinno zmusić ich do tego, uciekając się nawet, jeśliby to było koniecznem, aż do przymusowego wywłaszczenia, wzamian za sprawiedliwe i uprzednie odszkodowanie.

2) Jeśli ze zbytnią koncentracją własności rolnej łączy się także zbytnia koncentracja eksploatacji (przedsiębiorstw rolnych) i jeśli, wskutek tego, rozwija się proletarjat rolny, skazany na nędzę, lub zmuszony bądź do opuszczenia wsi, bądź do emigracji, bądź do jakiejkolwiek innej alternatywy szkodliwej dla dobra ogólnego, należy jaknajprędzej temu zaradzić. Jeśliby środki inicjatywy prywatnej lub zbiorowej okazały się nieskuteczne i jeśliby nawet zwykłe środki przymusowe zawiodły, Państwo mogłoby ogłosić rozdrobnienie przedsiębiorstw, a jeśli potrzeba także rozdrobnienie własności, — oczywiście wzamian za odpowiednie odszkodowanie dla tych, którzyby byli przez to poszkodowani w ich uprawnionych interesach.

3) Gospodarstwa rolne, które zostałyby utworzone w celu zmniejszenia koncentracji przedsiębiorstw i własności, powinny otrzymać rozmiar niezbędny dla racjonalnej gospodarki rodzinnej i dla utrzymania rodziny.

Należy przewidzieć środki celem zabezpieczenia tych gospodarstw przeciw niebezpieczeństwom podziału w drodze spadkowej, przeciw nadużyciom lichwiarskiego kredytu i ewentualności zbytniego rozdrobnienia.

4) Eksploatacja latyfundji przez nie właścicieli powoduje powstawanie różnych systemów dzierżawnych: dzierżawy folwarcznej, połownictw, dzierżawy emfiteotycznej i kolonatu częściowego, — których formy prawne są rozmaite, zależnie od kraju i epoki.

Zarówno te systemy dzierżawne, jak i formy prawne pod któremi występują, nie przedstawiają sobą nic nagannego, skoro tylko są zgodne z regułami moralności chrześcijańskiej, rządzącemi dziedziną umów, jakoteż z wymaganiami techniki rolnej."

Przytoczona tu w formie przekładu Rezolucja Związku Międzynarodowego Badań Społecznych jest dla naszych polskich stosunków specjalnie interesującą, gdyż dotyczy centralnego zagadnienia naszej polityki wewnętrznej:— problematu agrarnego. Pozwala ona stwierdzić, że sama koncepcja reformy rolnej, t. j. przymusowej parcelacji większej własności ziemskiej, nie jest sprzeczną z zasadami etyki i nauki chrześcijańskiej. Atoli naruszenie prawa własności jest z punktu widzenia tej nauki wtedy tylko dopuszczalnem, gdy własność nie spełnia należycie swego zadania, t. j. tej funkcji wytwórczej, do której jest powołana.

Odnajdujemy tu to zapatrywanie się na instytucje społeczno-ekonomiczne z punktu widzenia ich **celowości,** jakie jest charakterystycznem dla Tomizmu i dla całej wogóle doktryny katolicko-społecznej.

Zaiste paradoksalnem wydać się może, a jednak prawdziwem jest, że Nauka Kościoła bardziej strzeże interesów produkcji, niż państwowa polityka gospodarcza, której wszak winno to być celem.[1])

Z punktu widzenia Rezolucji Związku Międzynarodowego Badań Społecznych wywłaszczenie podporządkowanem być musi trzem kardynalnym warunkom:

1) wyraźnie, **w znacznym stopniu niższej wydajności** latyfundjów w stosunku do normalnej wydajności gospodarstwa rolnego.

2) odporności właścicieli latyfundjów do racjonalnego ich wyzyskania, nawet pomimo środków, jakie władza publiczna przedsięwzięłaby, aby im to **zagospodarowanie ułatwić.**

3) **całkowitemu,** sprawiedliwemu i uprzedniemu **odszkodowaniu.**

Jeśli rzucimy okiem na stosunki polskie, tedy stwierdzić będziemy musieli, że żaden z tych warunków nie legł u podstaw naszej Ustawy o Refor-

---

1) Ciekawem i nader pouczającem byłoby zastosowanie tej Rezolucji Związku z Malines do wartości gospodarczej większej i mniejszej własności rolnej, z punktu widzenia prywatno-przedsiębiorczego i społeczno-ekonomicznego znaczenia wytwórczości i rentowności, które stoją w związku funkcjonalnym ze skalą rozmiarów gospodarstwa rolnego

mie Rolnej, a w świetle tego porównania jasnem się stanie, że wspomniana nasza ustawa jest nietylko niecelowa, ale i niemoralna, sprzeczna z zasadami etyki chrześcijańskiej i Nauki Kościoła, a przeto jest szkodliwa, jest elementem nie konstrukcyjnym, ale destrukcyjnym w stosunku do budowy Organizmu społeczno-ekonomicznego.

Ale celem niniejszych uwag nie jest analizowanie poszczególnych poczynań naszego młodego Państwa na drodze ustawodawczej z punktu widzenia nieśmiertelnych postulatów Nauki Kościoła Katolickiego.

Celem ich jest apel młodej Inteligencji Katolickiej do polskiej opinji publicznej, do polskiego katolickiego społeczeństwa, aby zwróciło swe oczy i słuch w stronę Malines.

Rezolucje Unji Międzynarodowej Badań Społecznych są bowiem zapowiedzią i niezawodnym zwiastunem Papieskiego Orędzia.

Podobnie jak z prac dawnej Unji Fryburskiej zrodziła się Encyklika „Rerum Novarum", podobnie jak ona była oficjalnem usankcjonowaniem tez, przyjętych przez Unję, podobnie na podstawie Rezolucji z Malines zbudowaną będzie zapewne, może już wkrótce, może za lat kilka dopiero jakaś Magna Charta społeczeństw powojennych. Wielka ilość najwybitniejszych teologów, którzy współpracują w Unji z Malines, stanowią, że tak powiem, gwarancję prawomyślności Rezolucji, ich zgodności z ortodoksją, — dają rękojmię, że stanowią one prawdziwie chrześcijańskie, katolickie zasady budowy społecznej, przedstawiają plan ustroju społeczno-ekonomicznego zgodny z Nauką Kościoła.

Zasady, ogłoszone w Malines — świat katolicki winien tedy uważać już dziś za obowiązujące. Są one już dziś drogowskazami akcji katolicko-społecznej i jako takie winny być poznane przez ogół katolicki i wprowadzone w czyn, wniesione do naszego życia polskiego, jako jedyne trwałe zasady, na których oprzeć można budowę naszego społecznego bytu.

Bo nie zapominajmy, że „nie wszystko buduje". Jeśli się przyjrzymy dziełu przeszło siedmioletniego naszego państwowego bytu, tedy te słowa Św. Pawła „non omnia aedificant" ukażą się nam w ich nagiej, powiem — tragicznej prawdzie.

Tak mało haseł, tak mało programów, tak mało reform ustawowych wśród tych, jakimi karmiło się nasze społeczeństwo przez te siedem lat ostatnich, jest prawdziwie twórczych, tak mało stanowi prawdziwie konstrukcyjne elementy budowy społecznej, — tak mało też zbudowaliśmy dotychczas w dziedzinie stałości, porządku, ładu i dobrobytu społeczno-ekonomicznego.

Dlaczego? bo w naszem życiu polityczno-społecznem, w naszej działalności ustawodawczej, brak tych właśnie prawdziwie konstrukcyjnych elementów, bo na zasady nauki katolicko-społecznej nie zwraca się dostatecznej uwagi, bo nie są one dość kategorycznymi imperatywami dla tych nawet ugrupowań, które noszą oficjalne miano katolickich czy chrześcijańskich.

Naszej pracy ustawodawczej brak kośćca ideowego, nie opiera się ona na jakimś określonym, a wewnętrznie skoordynowanym planie przebudowy społecznej, ale czyni ona wrażenie rezultatu jakichś, powiedziałbym, mecha-

nicznych wprost przesunięć partyjnych na terenie sejmowym, nakształt ślepej gry atomów, poruszających się w próżni.

Niech nas na podstawie tych słów nie posądzają o nierealność, o hołdowanie utopji, o wiarę w możliwość całkowitej jednomyślności wszystkich katolickich partji w łonie opinji publicznej i ciał ustawodawczych.

Zdajemy sobie sprawę nietylko z konieczności, ale i z pożyteczności istnienia partji o rozmaitem zabarwieniu i rozmaitych programach, — co więcej uważamy za obowiązek każdego Obywatela Kraju wyraźne wypowiedzenie się za jedną z nich. Ale mamy wrażenie że powtarzamy „un lieu commun" i wyrażamy opinję szerokich kół naszego społeczeństwa, twierdząc, że nasze polskie życie partyjne jest niezdrowe, że zdradza oznaki wyraźnie patologiczne.

Źródłem tej choroby jest, zdaniem naszem, brak pewnych niewzruszonych zasad, które stanowiłyby wspólną ideową płaszczyznę, na której mogłyby się zejść tendencje i programy nawet wręcz odmienne w stosunku do konkretnych warunków życia społeczno-ekonomicznego. Taką płaszczyzną wspólną winny być postulaty chrześcijańskiej etyki i ogólne zasady społecznej Nauki Kościoła.

Bo istotnie nie należy sobie wyobrażać doktryny katolicko-społecznej, wyrażonej w Encyklice Rerum Novarum, jako całkowitego, w każdym szczególe opracowanego planu ustroju społecznego. Podawanie takiego szczegółowego planu byłoby sprzeczne z charakterem nieśmiertelnym nauki Kościoła, bowiem żaden ustrój konkretny nie może być wiecznym. Życie nie może nigdy zastygnąć w jednej formie, bo istotą życia jest ciągła przemiana, ciągłe stawanie się, ciągły ruch.

Ale pod tą różnorodnością i zmiennością form poszczególnych — są zasady wieczne, nienaruszalne, niezmienne, którym wszystkie społeczeństwa muszą się podporządkować, jeśli chcą żyć.

Te właśnie zasady głosi Encyklika Papieska, na straży tych zasad stoi nauka społeczna Kościoła. W ramach tej nauki możliwe są przeto pewne, nawet znaczne różnice programów, znaczna między nimi amplituda wahań, znaczne odchylenia na prawo lub lewo, ale ramy te powinny stanowić wspólną dla wszystkich Katolików „kategorję myślenia."

W każdorazowej zmiennej budowie społecznej należy znaleźć powiązanie elementu fakultatywnego i koniecznego, zmiennego i stałego, nowości i wieczności, kategorji historycznych z kategorją absolutną. — Dla naszych katolickich partji polityczno-społecznych otwarte jest więc szerokie pole tej wielkiej pracy, polegającej na sharmonizowaniu nieśmiertelnych praw tradycyjnej Nauki Kościoła z niepowściągnionym duchem czasu, zasad odwiecznych wszelkiego gromadnego bytu ze zmiennemi formami współczesnych powojennych społeczeństw.

Atoli ogólnikowe rezolucje Unji z Malines winny być w tej pracy wspólnem podłożem myślenia, winny stanowić zarówno granicę maksymalnych odchyleń, jak i być terenem zejścia programów społeczno-ekonomicznych, — gło-

szą one bowiem te zasady, bez których nie może być trwałej i silnej budowy społecznej. Unja w Malines stanowi wielką międzynarodową kuźnię Katolickiej Nauki społeczno-ekonomicznej, — tam rozstrzygają się w duchu etyki chrześcijańskiej najtrudniejsze i najzawilsze problematy współczesne, tam jedynie znajdują one właściwe rozwiązanie, gdyż wypływają ze źródła metafizycznego wszelkich rozwiązań.

Tam, we Fryburgu i w Malines ważą się losy nietylko Katolicyzmu, ale i losy świata, — wierzymy bowiem niezachwianie, że nie z Genewy i nie z parlamentów poszczególnych państw, ale z Fryburga i z Malines wyjdzie pokój i odrodzenie świata po wielkim kataklizmie, który przeżyliśmy.

„Hic est lapis qui reprobatus est a vobis aedificantibus, — qui factus est in caput anguli: et non est in alio aliquo salus".

Dr. Ludwik Górski.

Rewolucyjny sfinks w obliczu religji.

Najciekawszy kraj w Europie. — Cerkiew współwinna rewolucji. — Stan cerkwi przed wojną. — Wychowanie po seminarjach. — Ciemnota ludu. — Upadek inteligencji. — Pomsta dziejowa. — Bolszewizm to niechrześcijańska sekta. — Przełom w prześladowaniach. — Akademje bezbożności. — Kult szatana i Lenina.

Tomasz Masaryk w przedmowie do swego dwutomowego dzieła „Rosja i Europa" oświadcza już przed trzynastu laty na podstawie długoletnich badań i autopsji podróżniczej, że wschodnio-europejski olbrzym jest najciekawszym krajem w Europie. Rosyjski naród żyje bowiem jeszcze w okresie dzieciętwa Europy, rozkochany w bizantyńskiem średniowieczu patrzy z oburzeniem na „zgniły zachód", mało krytyczny łatwo ulega wywrotowym prądom myśli europejskiej poddając się pod nowe hasła, jako pod jedyny autorytet z uporem i zaciekłością manjaka. O ileż potężniej urosło w kołach europejskich zainteresowanie dla Rosji od czasów straszliwego przewrotu nazwanego rewolucją bolszewicką! Niedostatecznie zbadane jej przyczyny, dość wyczerpująco odmalowały jej stosunek do cerkwi i religji, ale już wyłaniają się z oparnej mgławicy dziejowej rozmaite pewniki rzucające krwawy poblask na psychę rosyjską, którą niedawno zmarły poeta Błok nazwał sfinksem.

O upadku cerkwi rosyjskiej, o jej rozprzężeniu czy letargu, o jej upadlającej służalczości wobec carskiego wszechwładztwa pisano już tyle, że nie potrzeba już o tym fakcie dłużej się rozwodzić. Krótko określa stan cerkwi nie kto inny jak Włodzimierz Sołowiow: „Cerkiew nie mając nikogo, ktoby jej mógł dać religijną sankcję, doszła do antychrześcijańskiego absolutyzmu. (Władimir Sałowiow, Rassija i wsielienskaja cerkow, Kraków 1904, str. 80) [1].

[1] Por. „Roczn. Kat." za 1922, str. 250 i za 1924, str. 293.

Chodzi jednak tutaj o stwierdzenie objawu, czy i o ile panuje związek jakiś między duchem rewolucyjnym, jaki nurtuje Rosję od czasów Piotra Wielkiego, a cerkwią i wogóle prądami religijnemi. Wzwyż wymieniony znawca Rosji, a prezydent czechosłowacki Masaryk, który w czasie Wielkiej wojny dłuższy czas przebywał na wschodzie a także w Syberji posunął się nawet tak daleko, iż wielką winę w upadku Rosji przypisuje właśnie bierności, służalczości, zacofaniu cerkwi. Ponieważ jest to straszliwe oskarżenie, przytoczę je dosłownie: „Velikou vinu toho" (t. j. upadku) pržipisuju ruske cirkwi a jeji pasivnosti; je vinna tim, co nedêlala, to jest, że se dost nestarala o mravni (moralne) vychvvi lidu. (T. G. Masaryk, Svjetowa Revoluce za valkiy a ve valce, 1925 r. v Praze, str. 168).

Nasamprzód warto przypatrzyć się, jak na zewnątrz w liczbach przedstawiał się przed rewolucją listopadową ten kolos na glinianych nogach. Miała cerkiew wtedy 130 milj. wiernych w mn. w. w. 52.000 parafij i olbrzymi zastęp duchownych: 5 metropolitów, 13 arcybiskupów, 230 biskupów, 56.000 swjaszczenników (księży), 23.000 diaków. Samych klasztorów było 1.300. Do cerkwi należało 1.800.000 ha ziemi i więcej niż miljard rubli kapitałów, a drogocenne sprzęty kościelne liczono na kilka miljardów. Dziś wszystko to rozgrabione przez bolszewików. (Waskriesnoje Cztienie z 13. IX. 25 r., str. 585).

Otóż najsmutniejszy to objaw, że zalążki rewolucjonizmu rosyjskiego gnieździły się nietylko po zagranicznych stowarzyszeniach socjalistycznych, nie tylko w tajnych, zwłaszcza w łonie młodzieży świeckiej, ale i po seminarjach i akademjach duchownych. Takich akademij było cztery: najstarsza w Kijowie, dalej w Moskwie, Petersburgu i Kazaniu, stąd szli swjaszczennicy szczególnie do miast. Większość młodzieży duchownej otrzymywała wykształcenie po seminarjach, do których do r. 1900 przyjmowano tylko popich synów, a i później większość pochodziła z tych kół. Pod kierownictwem mnichów, uczeni przez świeckich profesorów wyzbywali się klerycy wiary, hołdowali straszliwej rozpuście, iż więcej tam srożyły się choroby płciowe niż w innych państwowych internatach, pielęgnowali anarchizm. Tak w czasie pierwszej rewolucji w r. 1905 zamknięto z powodu buntów wybuchających w tych seminarjach aż 40 na ogólną liczbę 58 zakładów teologicznych. Domagali się wtedy klerycy rozdziału kościoła od państwa, wolnej miłości miast małżeństwa, a studenci wogóle zniesienia akademij duchownych. Już wówczas powiedział jakiś znawca Rosji: „Jeśli będzie u nas kiedyś rewolucja, to rozpocznie się w seminarjach duchownych (X. Wierciński T. J. Hochland, Freiburg z XI. 24, str. 122 p.).

Że z takich seminarjów nie mogło wychodzić naogół gorliwe, duchem apostolskim owiane duchowieństwo, to się rozumie samo przez się. Parafja obarczona rodziną, przywalona nędzą, spętana okrutnemi okowami systemu absolutystycznego, w którym u czoła całej cerkwi stali świeccy oberprokuratorzy, ludzie nie raz bez wiary, nie mogła dać ludowi religijnej oświaty. Do r. 1500 zakazywało się swiaszczennikom głoszenia kazań, żeby w nich broń Boże, jakichś herezyj nie uczyli. I dziwna ta ciemnota zachowała się w cerkwi w pewnej mierze aż po nasze dni. Jakkolwiek w najnowszych czasach coraz liczniejsze głosy odzywały się za wprowadzeniem kazań, to jednak zwyczaj ten nie był powszechny. Zresztą nie należy się dziwić tu zbytnio duchowieństwu ani

kłaść tego tyle na karb jego opieszałości: zabójcza cenzura argusowemi oczyma urzędnika utrudniała głoszenie kazań. Doszło nawet do tego, że synod w r. 1905 na pytanie, czy należy w kazaniach poruszać aktualne sprawy z życia bieżącego odpowiedział przecząco.

A gorszem jeszcze od zaniedbania kaznodziejstwa było nieuprawianie katechizacji. Ponieważ w cerkwi już niemowlętom udziela się komunji św., nauka przygotowawcza do śś. sakramentów, zdaje się być zbędną. Uczęszczanie do zdrojów sakramentalnych było w Rosji do czasów rewolucji wprost nieznane, wystarczała spowiedź wielkanocna. Kiedy pewien ksiądz wojskowy w r. 1909 począł w Charkowie apostołować za częstem przystępowaniem do spowiedzi, pomówiono go o skłonność do herezji i przerzucono do Petersburga. (Hochland XI. 24, str. 132).

Nie dziw więc, że przy takim stanie rzeczy cerkiew zbyt mało czyniła, by rozproszyć ciemnotę społeczeństwa, z którego zaledwie 23% umiało czytać. Czarodziejstwo, zabobon, a nawet tu i ówdzie pogaństwo nurtowały szerokie masy chłopstwa. Zdarzały się wypadki, że w czasie procesyj obok ikon świętych prawosławnych noszono i wyobrażenia bożków starodawnych. Wogóle krążyły fałszywe pojęcia o Świętych którym przypisywano właściwości bogów jak św. Błażejowi czyli Własowi przymioty bożka od bydła, Wołosa, jak Eljaszowi, wziętemu na wozie ognistym do nieba, właściwości Perkuna. A jakiż w tem straszliwie symboliczny znak rozpanoszenia się zła, jeżeli jakiś prosty człowiek stając przed obrazem św. Jerzego jedną świeczkę zapalał na cześć św. Męczennika, a drugą na cześć pokonanego smoka! Ossendowski znający nie tylko daleki Wschód, ale i otchłanie gubernij zachodnio-rosyjskich, sam był świadkiem, jak mieszkańcy wsi w pskowskiej gubernji w czasie długotrwałych deszczów letnich zarzynali w głębi lasu, na prastarym ofiarnym kamieniu czarnego koguta na przebłaganie Peruna, Kołosa i Dażdża. („Cień ponurego Wschodu, Warszawa 1923 r.).

W kołach inteligencji znowu szerzyła się niewiara, wstawał bunt anarchistyczny, zaciskający bezwładną pięść przeciw absolutyzmowi caratu, wykluczyło się krwawe widmo straszliwej rewolucji przyszłości. Pierwszy podniósł pisarz Czadajew (1794—1856 r.) 1836 r. w swoich „Filozoficznych listach" głos ostrzegawczy, wskazując na to, że Rosja nie ma historji, a Rosjanin osobnej fizjognomji, że Moskwa nałożyła poddanym jarzmo srozsze od tatarskiego, bo ludzie żyją bez kultury i bez religji. Na ten „krzyk wśród cichej nocy" zatulono uszy, car Mikołaj ogłosił autora obłąkańcem, dając rozkaz by go strzec i nie pozwolić mu więcej pisać. Siedemdziesiąt trzy lata później równie mocno odezwały się „Wjeichy" — „Sygnały" — głośnych pisarzy jak Struvego, Bułhakowa, Bierdjajewa, którzy wyrzekając się socjalizmu, oskarżali inteligencję, że pogrążona w ateiźmie, rozżagwiona anarchizmem, rozżarta zepsuciem, rzucona na łoże bierności i bezwładu, dziesiątkowana najsromotniejszą chorobą, t. j. samobójstwami. Smutny ten stan gorączkowy pogarszała jeszcze, odzwierciadlając go z pasją manjacką, literatura piękna, której treścią walka z cerkwią i wiarą po ojcach odziedziczoną. (Th. G. Masaryk, Zur russischen Geschicht und Religionsphilosophie, Jena 1913, t. I. str. 198 i t. II str. 402 p.). Znawcy psychy rosyjskiej i prości obserwatorzy i uczeni dziwnie się godzą, gdy chodzi o charakte-

rystykę podstawowych znamion a zwłaszcza dualizmu tej psychy. Tym razem przytoczymy zdanie prostej lecz praktycznej panienki dworskiej, która pisze: „Stan chronicznego rozkładu możliwy jest tylko w Rosji, gdzie wiecznie w parze iść będą: świętość obok wyuzdania, chińskie okrucieństwo przy naiwnej łagodności i żydowski fanatyzm z tępą, leniwą obojętnością; niezrównoważenie w tym lub przeciwnym kierunku, a wszystko zaprawione mongolskiem pojmowaniem życia". (Elżb. z Zaleskich Dorożyńska, Na ostatniej placówce, Warsz. 1925, str. 358).

Objawiło się to i w cerkwi. I na tę cerkiew na jej hierarchję i niższe duchowieństwo spadła straszliwa pomsta dziejowa. Związana na śmierć i życie z caratem, pierwsza jego służka musiała giętki grzbiet zginać pod świszczącą nahajką czerwonych katów cara. Carski teokratyzm panoszący się w cerkwi był więc w pierwszym rzędzie tą czerwoną szmatą podniecającą rozjuszonego byka rewolucji. To też rycząc tratował on z szczególną lubością po rjasach, kłobukach i panaichjach cerkiewnych.

Warto tu zestawić kilka liczb potwornych, krzyczących na świat cały niby głosem trąb apokaliptycznych o barbarzyńskim terrorze bolszewizmu. Według obliczeń Miełgunowa bolszewizm pochłaniał do r. 1921 rocznie półtora miljona ofiar, samej inteligencji zginęło wogóle 400.000. Z prawosławnego duchowieństwa, uwzględniając Syberję niezupełnie, stracono 8.110 osób, w tem 2.691 świeckiego, 1.962 z zakonnego, a wreszcie 3.447 zakonnic. Według urzędowego organu cerkwi emigranckiej zginęło do lipca 1923 r. pod razami bolszewików czy we więzieniach 25 biskupów, a w samym r. 1920 swjaszczenników 1.275. (Hochland z XII. 24, str. 193 i „Przegl. Kat.", Warsz. z 16. VIII. 25).

Myliłby się jednak poważnie, ktoby przypuszczał, że bolszewickie prześladowanie cerkwi wypływa jedynie z nienawiści do jej burżujsko-carskiej przeszłości. Z początku tak się wydawać mogło, lecz głębsze wejrzenie w istotę bolszewizmu wykaże i wykryje ukryte sprężyny uczuciowości i umysłowości bolszewickiej.

Czemże właściwie jest bolszewizm? Mówiąc poprostu socjalizmem wszczepionym na drzewie rosyjskiem. Ma on więc w sobie i hasła i zasady zachodnio-europejskie i specyficzne rosyjskie. Według Masaryka jest on znacznie więcej bakuninstyczny niż marksistyczny, jest dalszym ciągiem rosyjskiego nihilizmu terrorystycznego. „Bolszewik to mnich rosyjski otrząśnięty i zatruty feurbachowskim [1]) materjalizmem i ateizmem". (T. G. Masaryk. Słowianie po wojnie, Lwów 1924 str. 31).

Nas tu zajmuje głównie stosunek bolszewizmu do cerkwi i wogóle do religji. Jakież więc stanowisko zajmowali wobec religji a zwłaszcza chrześcijaństwa Michał Bakunin, (1814—1876) i Piotr Krapotkin (1842—1921) ci pośredni ojcowie bolszewizmu. Bakunin, mówiąc nawiasem przyjaciel Polski i ożeniony z Polką, był twórcą teorji o pandestrukcji. W szale niszczycielskim niepohamowany nie uznający żadnego autorytetu nawet Boskiego, przeświadczony, że ateizm jest podstawą stanu obecnego, głosił naukę, wedle której zmianę na lep-

[1]) Feurbach Ludwig (1804—79) straszliwy filozof materjalizmu.

sze zaprowadzi się jedynie przez zupełne wyplenienie religji czyli ateizm; lecz ateizm ten osiągnie się przez rewolucję a nie przeciwnie. Obok federalizmu i socjalizmu wysunął jako trzecie podstawowe żądanie programu dla genewskiego kongresu pokojowego (1867 r.) i antyteologizm. Jak szczególnie nienawidził Kościoła dowodzą niesłusznie Wolterowi przypisywane hasła: „Ecrasons l'infeâme" i okrutne zdanie: „L'Eglise et l'Etat sont mes deux bêtes noires" („Kościół i Państwo to dwie przezemnie znienawidzone zmory").

Zwolennikiem Bakunina to Krapotkin, płodny pisarz, usiłujący dowieść, że anarchizm jest nauką, podobnie jak czyni to Marks ze socjalizmem. Zwraca się także przeciw biblji wogóle, a w szczególności przeciw ewangeljom i odrzuca wszelkie wychowanie na podstawie zasad religijnych i moralnych. Anarchizm można określić jako sektę socjalistyczną, w gruncie rzeczy oba kierunki są w zasadach swoich zgodne, oba pod względem religijnym, metafizycznym są ateistyczne. (Masaryk, Zur russ. Geschichtse u. Religionsphilosophie, Jena 1913, t. II, str. 15 p. i str. 355 p.).

Jak widzimy więc, prądy anarchistyczno-nihilistyczne, z których wywodzi się w prostym kierunku bolszewizm zajmują może wyraźniej jeszcze niż marksizm wrogie stanowisko wobec religji. To też naukowi badacze bolszewizmu podkreślają dziwną nienawiść tego systemu do religji wogóle, a nawet głoszą jak Stanisław Grabski, że bolszewizm w zaciekłości swej sekciarskiej przypomina taborytów czeskich czy purytanów angielskich. Charles Sarolea, profesor edynburski, pewnie najwyraźniej ze wszystkich stwierdza, że bolszewizm to sekta komunistyczna, to religja Antychrysta, że głównym jej celem to zniszczenie chrześcijaństwa. Kiedy socjalizm lub anarchizm podkreślały jeszcze pokrewieństwo swoje z chrześcijaństwem, jedyny bolszewizm głosi niemożliwość pogodzenia się z chrześcijaństwem, a nawet widzi w chrystjaniźmie swojego współzawodnika. Dla tego dla bolszewików każdy chrześcijanin jest bezwarunkowo reakcjonistą, co też bezustannie przypominają swoim zwolennikom. (St. Grabski, Rewolucja, Warszawa, 1921 r., str. 78 i Charles Sarolea, Wrażenia z Rosji sowieckiej, Częstochowa, 1925, str. 62 p.).

Dlatego też rozsrożyły się szczególnie ok. r. 1920 straszliwe prześladowania chrześcijan równające się grozą swoją prześladowaniom za Nerona czy Dioklecjana. Więzienia, najwymyślniejsze tortury, przypominające męczarnie pierwszych chrześcijan opisywane przez Euzebjusza z Cezarei w onej sławnej księdze VIII „Historji kościelnej" [1]), śmierć w najrozmaitszych postaciach, a zwłaszcza „pod stienku", t. j. pod ścianą od kuli, szarpanie nerwów moralne, słowem na co jeno wymyślność chińska czy perwersyjne okrucieństwa żydowskie zdobyć się mogły, tem gnębiono i mordowano ofiary. Równocześnie wypuszczono przeciw masie chrześcijańskiego ludu całe sfory bluźnierców, oszczekujących na najrozmaitsze tony wszystkie świętości. Scena i na głuchej wsi stała się widowiskiem bluźnierczej rozpusty, święta chrześcijańskie dawały okazję do bezecnych parodyj procesyj, do „palenia bogów", nawet zacisza przy kościołach splugawiono napisami w rodzaju Marksowego: „Religja to opjum".

---

1) Por. Euzebjusza z Cezarei przekład X. Ark. Lisieckiego, Poznań, 1924, Fiszer i Majewski.

Jednakże i w tym kraju Antychrysta stępiły się narzędzia mordercze, schrypły nieco gardziele krzykaczy ulicznych, oburzenie zagranicy na bezecny terror, a zwłaszcza prześladowanie kapłanów katolickich z arc. Cieplakiem i ks. Budkiewiczem na czele pobudziło jakoby do refleksyj czerwonych władców Kremla. W każdym razie r. 1923 stanowi przełom w dziejach prześladowania chrześcijaństwa. Nie znaczy to, że ustało, jeno że objawia się odtąd nie tak krzykliwie, brutalnie, za to twardo, konsekwentnie i tem może skuteczniej przynajmniej w stosunku do młodzieży.

Mimochodem przypominamy, że nie wolno młodzieży do 18 roku ani uczyć religji ani wodzić na nabożeństwa chyba rodzicom, że w szkołach premjuje się nauczycieli za bezbożność, a dzieci prześladuje się za chodzenie do kościoła, że zasadniczo wpaja się niechęć, nienawiść i pogardę dla wszelkiej religji. I jeżeli w starszem społeczeństwie nie udało się zniszczyć chrześcijaństwa, to z drżeniem słuchać się musi, jak po „młodym lesie" hula bezkarnie wicher nowoczesnego pogaństwa.

By zaś Wiarę św. wyrwać z korzeniem ze serc ludzkich, nowoczesny Antychryst wzorem Juljana Apostaty organizuje bezbożną naukę i rozszerza jej „dogmaty" po kraju. W tym celu otwarto 18 listopada 1922 r. w Moskwie osobne „Seminarjum antyreligijne", którego zadaniem jest fachowe wykształcenie bezbożnych propagandystów. Między profesorami znajdujemy głośne w sowdepji nazwiska jak Krasikowa, Gałkina, znanych z procesu arc. Cieplaka, Pokrowskiego i Stiepanowa. Stiepanow, którego dziełko „O tainstwie świątowo priczaszczenia" (O tajemnicy Komunji św.) omawialiśmy w ostatnich „Rocznikach" (str. 303) jest rektorem tej akademji, mającej aż ośm katedr m. in. dla nauki o pochodzeniu i wzroście religji, dla reformacji na Zachodzie i w Rosji, dla nauki przyrodniczej, osobliwie o pochodzeniu człowieka, a co najciekawsze dla nauki o religji i marksiźmie. Dla studentów ze Wschodu są specjalne wykłady o Islamie. Podobne seminarjum założono i w Petersburgu a na jego czele stanął Pokrowskij. (Fr. Mac Cullagh, Prześladowanie chrześcijaństwa przez bolszewizm, Kraków, 1924, str. 464).

W propagandzie antyreligijnej chodzi o obudzenie zainteresowania dla kwestyj religijnych, o usunięcie starych poglądów religijnych i uzasadnienie „naukowe" nowych. Ponieważ bezpośrednia walka przeciw Bogu wywoływała sprzeciwy, dziś dąży się przez wykłady by w pierwszym rzędzie podkopać kult do religji. Udaje się to w miastach, mniej zaś po wsiach. Sam Łunaczarskij, komisarz oświecenia publicznego czyli Narkompros'u kieruje tą walką głosząc odczyty antyreligijne. Takie wykłady czy kursa propagandystów bolszewickich kończą się nieraz sromotnie, a nawet krwawo i tam, gdzie się tego najmniej oczekuje. Tak w początku marca 1925 r. zbuntowała się w Orenburgu piechota, nie chcąc słuchać bezbożnych wykładów, wśród których prelegenci pozwalali sobie na nieprzystojne wyrażenia; przyszło do rozruchów, zabito sekretarza jaczejki, a innego „dostojnika" ciężko raniono. („Waskr. Cztienie" z 3. V. 25, str. 279).

Obok żywego słowa grasuje i drukowane. Kiedy znany specjalista od spraw unijnych O. Michał d'Herbigny jesienią 1925 r. jechał do Moskwy, zaraz na pierwszej stacji rosyjskiej powitał go wstrętny ilustrowany „Bezbożnik" i po

kilkunastu dniach znowu żegnał zachwalany melodyjnym sopranem tego samego chłopca. W Moskwie namnożyło się co niemiara księgarni zaśmieconych właśnie literaturą antyreligijną o krzyczących napisach. Opiekuje się jej drukiem komisarjat oświecenia publicznego. Nawet po głuchych wsiach, do których nie dociera gazeta, jest „czitalnaja izba", szerząca zapomocą wywieszek, karykatur, pism czy książek niewiarę. („Etudes", Paris z 5. XII. 25, 519).

Jakkolwiek literatura ta, zwłaszcza nowsza i rosyjska pod względem naukowym żadnej nie ma wartości, to jednak masą swoją wywiera zgubny wpływ na bezkrytyczne, mało uświadomione przez cerkiew społeczeństwo. W początkach 1923 r. zapuścił się prof. Sukoplinjew w te cuchnące bezkresne zda się śmietnisko bezbożnej literatury i zestawił spis autorów i ich dzieł oraz pisemek; sam katalog obejmował 150 stron. („Hochland" z VI. 25, str. 238).

Przednią straż bolszewizmu, a także propagandy antyreligijnej stanowią komsomolcy, młodzi komuniści, należący do związku czy raczej „zakonu" „Konsomoła" (Kommunisticzeskij Sojuz maładiożyj). Założony w okresie pierwszej rewolucji (ok. 1905 r.) rozwinął się i rozwarł swoje krogulcze szpony dopiero w czasie wielkiej rewolucji, stając się siłą, „ponad którą nie można sobie pomyśleć sposobniejszej". Zbierając młodzież w latach od 14 do 23 żelazną obręczą bezwzględnego posłuszeństwa, zatacza coraz szersze kręgi: 1918 r. miał ok. 22 tys. członków, 1920 już 300.000, 1923 r. blisko 500.000, a rok później liczono ich na cały miljon. Brutalna ich walka antyreligijna znana jest zwłaszcza z osławionych pochodów. Docierała i na wieś: banda nagich chłopaków i dziewcząt zjawiła się we wsi, wdzierała się do cerkwi i zabrawszy chorągwie i inne sprzęty kościelne urządzała bluźniercze procesje wśród opłotków wiejskich. W ostatnim czasie jednak ustały nieco nahalne nadużycia komsomolców, bo ludność oburzona urządzała im nieraz krwawą łaźnię jak ona tatarska w Moskwie, kiedy to 13 komsomolskich trupów zostało się na pobojowisku. Kiedy w początkach 1925 r. niezadowolenie z propagandy antyreligijnej po wsiach wybuchało nawet w powstaniach, rozważono, czy nie ograniczyć tej akcji po wsiach, byle tylko nie zrażać sobie chłopów. („Hochland" z VI. 25, str. 240).

Podobnie i sztuka ma służyć i służy rzeczywiście propagandzie antyreligijnej czy antymoralnej. Pisarzom bolszewikom nie wystarcza już zwykła w Polsce czy na zachodzie erotomanja, lecz podejmując niejako tradycje pisarzy najgorszych z ery caryzmu z szczególną predylekcją lubują się o opisach gwałtu czy chorobliwych zboczeń zmysłowych. Jeden z najgłośniejszych znany już i na zachodzie, Boris Pilniak, autor zbiorku nowel „Prostyje Rasskazy" z właściwem sobie upodobaniem szuka „widoku ciał, ciał nagich rozpasanych, bujnych". Gorsze zaś, że nie stroni i od wyrażeń bluźnierczych, których nie można tu nawet cytować. Zaś wprost lubuje się w tematach bluźnierczych drugi żyd-pisarz Babel, czerpiąc swoje niepojęte w bezczelności opowieści o Chrystusie częściowo i z apokryf. Patologja seksualna tego głośnego autora jak opis „białych" mordów w szpitalu nie podoba się nawet „towarzyszowi" Woroskiemu, sławnemu krytykowi bolszewickiemu, oto co zaznacza w swem dziele „Literaturnyje tipy": „Dalecy jesteśmy od tego, by nie wprowadzać do sztuki tematów, które uważano dawniej w kołach mieszczańsskich za nieprzystojne i niemoralne, ale w zagadnieniach płci należy obecnie zachowywać wielką ostrożność, ponieważ

w naszem życiu jest wiele rzeczy niepokojących i niemoralnych. Stare „zasady" upadły, a nowe... nowe wciąż jeszcze są przed nami. W życiu codziennem, w rzeczywistości, w sprawach płci i rodziny, przeżywamy coś podobnego do przejścia od r. 1917 do 1918. Większość naszych młodych artystów nie bierze pod uwagę tej okoliczności i płynie z prądem. (Wacław Lednicki w „Przeglądzie Współczesnym", Kraków z XII. 25, str. 410 p.).

Sekciarstwo bolszewizmu objawia się już nawet w tworzeniu „pozytywnej" religji. Sam Trockij uskarżał się, że ludowi zabrano chrześcijaństwo, a wzamian nic nie dano. Otóż stwierdzono, że władze sowieckie popierają kult szatana, jaki propagowali ohydni ekspopi oraz wstrętne aktorzyce. Jeżdżąc po różnych miastach odprawiają „nabożeństwa" sataniczne i co najgorsze z pewnem powodzeniem. (Ossendowski, l. c., str. 143). Jednakże najczęściej słyszy się o kulcie znanego Lenina (ur. 10. IV. 1870 † 21. I. 1924 r. w Górkach pod Moskwą). Lenin albo raczej Władimir Iljicz Uljanow był tem dla bolszewizmu czem Mahomet dla islamu, był prorokiem rewolucji komunistycznej. O umyśle średnim, znieprawionym marksizmem i nauką niemiecką jest duszą raczej Niemcem niż Rosjaninem o podkładzie sentymentalnym. Nie dorównujący Trockiemu ma również żelazną, bezwzględną wolę i pewnie dla tego, że z pochodzenia Rosjaninem więcej szczęścia i popularności w tłumach. Ta niezwyczajna popularność, o której skazaniec-sybirak pewnie nie śmiał ani marzyć zamieniła się po jego śmierci wprost w kult religijny. Jest to pewnie najgłośniejszy dowód, jak człowiek koniecznie potrzebuje kultu religijnego, a kiedy mu zabiorą prawdziwy tworzy sobie fałszywe.

I jakże objawia się ta bałwochwalcza cześć dla proroka bolszewizmu? Otóż dzieła Lenina stały się biblją bolszewizmu, słowa jego cytuje się jak ewangelję. Obraz jego spotyka się na miejscach, gdzie przedtem chłopi czynili liczne znaki krzyża przed Bogarodzicą. Kto nie wyznaje jego teoryj, tego uważa się za heretyka i prześladuje się go zaciekle w imię nieomylnego leninizmu. Dwa miljony rubli w czasie, kiedy lud cierpi nędzę, przeznaczono na rozpowszechnienie tego kultu, na wydanie jego dzieł, a już cała bibljoteka opisuje wszystkie ślady jego życia. To też znany korespondent angielski, Lancelot Lawton, wróciwszy z Moskwy, potwierdził powszechność Leninowego kultu, oświadczając: „To jest więcej niż kanonizacja to już wysiłek w kierunku deifikacji (ubóstwienia) (Aurelio Palmieri, L'Europa orientale, Roma z 30. IV. 25, str. 242, p.).

Genjalny Saławiow odmalował w swoich „Trzech rozmowach" przyszłego Antychrysta, który zimny i potężny, nienawidzący Chrystusa stanie na czele zjednoczonych stanów Europy. Zapewne, że niezupełnie odpowiada Lenin temu wytworowi wielkiej wyobraźni, ale bez wątpienia ma niektóre rysy owego Saławiowego Antychrysta. Jego ubóstwianie i wysławianie potwierdza objaw, że bolszewizm jest sektą sataniczną, najstraszliwszą ze wszystkich, jakie dotąd łomotały do niezwyciężonych bram Kościoła Chrystusowego.

X. N. Cieszyński.

ZE ŚWIATA.

Uniwersytety Katolickie.

W listopadzie ubiegłego roku Uniwersytet katolicki czyli — jak brzmi jego nazwa urzędowa — Instytut katolicki w Paryżu, obchodził pięćdziesięciolecie swego założenia. Zbytecznem byłoby tutaj wchodzić w szczegóły tych uroczystości, już opisanych w prasie. Wystarczy przypomnieć, że cztery uniwersytety polskie wydelegowały swych przedstawicieli, inne zaś przysłały życzenia, a prorektor uniwersytetu poznańskiego, prof. Dobrzycki, przemawiał w imieniu wszystkich delegatów obcych.

Podkreśliwszy ten wybitny udział Polski, który powitano z ogólnem zadowoleniem, pragnęlibyśmy zwrócić uwagę na dwie okoliczności, niezmiernie doniosłe dla każdego katolickiego życia uniwersyteckiego. Przedewszystkiem uderzało każdego uczestnika zjazdu, że wśród 54 uniwersytetów z 20 krajów, które wzięły udział w obchodzie jubileuszowym, wcale nie brakowało uniwersytetów świeckich, nawet o wyraźnie niekatolickim charakterze. Szczególną uwagę zwrócił na siebie adres Uniwersytetu brukselskiego, wolnej wszechnicy o silnych tendencjach liberalnych: wszak całkiem otwarcie zaznaczył ten zakład, że jego członkowie głęboko się różnią pod względem światopoglądu od Instytutu katolickiego, ale mimo to pragnęli oddać hołd jego wielkim zasługom dla nauki. Niezapomnianą zaś dla każdego świadka pozostanie chwila, gdy przed legatem papieskim przyklęknął, wręczając adres gratulacyjny, przedstawiciel jednego z najstarszych i najsławniejszych uniwersytetów świata: od wieków już niekatolickiego Uniwersytetu z Cambridge,i gdy już jego czarna, tradycyjna toga ukazała się na tle purpury trzech kardynałów.

Jednym z tych kardynałów był, jak wiadomo, niezapomniany arcybiskup Mercier, który bezpośrednio niemal przed śmiertelną chorobą, opromieniony podwójną chwałą świątobliwości i wiedzy, oddanej w służbę Kościoła i Ojczyzny, złożył raz jeszcze wymowne świadectwo, że możliwą jest zgodna i owocna współpraca wiary i nauki. Toteż wielotysięczne tłumy, który słuchały Jego słów, zrozumiały chyba lepiej, niż kiedykolwiek, jak niesłusznie się nieraz uniwersytetom katolickim odmawia charakteru naukowego, dlatego tylko, bo są — katolickie. Aby udowodnić całą niesłuszność takiego stanowiska, wystarczy wskazać długi szereg pierwszorzędnych uczonych, którzy wykładali w samym tylko Instytucie katolickim w Paryżu. Zresztą w konsekwencji logicznej strony ten pogląd doprowadzićby musiał do tego, że odmówionoby prawa wykładania wszystkim wogóle katolickim wierzącym, bo przecież żaden z nich nigdyby nie odstąpił w słowie czy piśmie od swych przekonań religijnych, bez względu na to, czy pracuje na Uniwersytecie katolickim, czy też świeckim.

Ale w związku z obchodem paryskim należy sprostować i inne jeszcze mylne mniemanie. Przypuszcza się zwykle, że Uniwersytetów katolickich jest

stosunkowo tak niewiele, że w ogólnem życiu akademickiem świata nieznaczną tylko mogą odegrać rolę. Istotnie nasz Uniwersytet lubelski jest jedynym uniwersytetem katolickim w całej środkowej i wschodniej Europie. Jeśli się jednak zwróci uwagę na zachód europejski i nie pominie też innych części świata, zwłaszcza Ameryki, to dojdzie się do odmiennego zupełnie wniosku. Stwierdzi się wtedy, że katolickich szkół wyższych, liczących nieraz po kilka tysięcy studentów, jest około 40, rozrzuconych po całej kuli ziemskiej. Rzecz jasna, że prawie wszystkie, przez delegatów swoich, albo przynajmniej pisemnie, wzięły udział w święcie paryskiem.

W samej Francji, korzystając z prawa o wolności szkolnictwa wyższego, uchwalonego 12-go lipca 1875 r., odrazu, przeważnie w tymsamym jeszcze roku, stworzono aż pięć Uniwersytetów katolickich, pod nazwą Instytutów lub Wydziałów wolnych: w Paryżu, Lille, Lyon i Toulouse obok istniejących już wszechnic świeckich, w Angers zaś, jako jedyną w tem mieście szkołę wyższą. Zwłaszcza w dwóch pierwszych z tych uniwersytetów kształci się sporo Polaków i bardzo byłoby pożądanem, aby studja tam zdobyte były uznawane w Polsce jako równoważne normalnym studjom uniwersyteckim; wszak nawet Liga Narodów przez swoją Komisję współpracy umysłowej uznała te uniwersytety wolne za równe państwowym, a katolicy francuscy słusznie się dziwią, że w Polsce napotyka się pod tym względem trudności.

Niedaleko granicy francuskiej znajduje się najstarszy z uniwersytetów katolickich, dziś jeszcze istniejących, najgłośniejszy zarazem dzięki świetnym, renesansowym jeszcze tradycjom, oraz niedawnym tragicznym przejściom: Uniwersytet w Lowanium. W roku 1923 stanął obok niego, w sąsiedniej Holandji, najmłodszy wśród wszechnic katolickich Uniwersytet w Nimwedze, poświęcony pamięci Karola Wielkiego. Jako ośrodek zaś międzynarodowy rywalizuje z Lowanium założony w r. 1889 Uniwersytet fryburski, tak dobrze znany Polakom, których teraz jeszcze studjuje tam kilkunastu; niestety jednak tamtejsza katedra literatur słowiańskich, zajmowana przed wojną przez polskich uczonych, obecnie jest nieobsadzoną.

Rzecz jasna, że katolickie szkolnictwo wyższe szczególnie jest rozwinięte w Rzymie. Do starego, bo założonego już w XVI-ym wieku papieskiego Uniwersytetu gregorjańskiego i rozmaitych „Kollegiów", przybył w r. 1909 Instytut biblijny, a w r. 1917 Instytut Wschodni. Ten ostatni, gdzie rozwijają się m. in. studja nad Unją kościelną i jej dziejami, jest dla nas szczególnie ciekawy; szkoda tylko, że wśród jego profesorów, pochodzących z najróżnorodniejszych krajów, żadnego obecnie niema Polaka. Poza Rzymem watykańskim istnieje we Włoszech inny jeszcze Uniwersytet katolicki, pod wezwaniem Najśw. Serca Jezusowego, założony w r. 1921 w Medjolanie, gdzie wyprzedził o dwa lata Uniwersytet państwowy; mimo krótkiego dopiero istnienia wydał już długi szereg prac naukowych swych profesorów.

W Europie mamy ponadto tylko jeden jeszcze Uniwersytet katolicki, mniej zresztą znany, mianowicie w Deusto - Bilbao w Hiszpanji, podczas gdy projekt założenia takiej wszechnicy wSalzburgu dotąd nie dał się urzeczywistnić. Więcej natomiast niż połowa uniwersytetów katolickich ma siedziby swoje w innych częściach świata.

W samych Stanach Zjednoczonych jest ich podobno 16, aczkolwiek, jak wiadomo, nazwa uniwersytetu nie zawsze tam odpowiada naszemu pojęciu o szkole wyższej. Samych jednak wszechnic katolickich uznanych przez Stowarzyszenie uniwersytetów amerykańskich, a więc niewątpliwie bardzo poważnych, jest 4. Dwie z nich znajdują się w Waszyngtonie, wśród nich najstarsza, założona już w r. 1789. W Nowym Jorku obok olbrzymich i głośnych uniwersytetów świeckich, katolicka „Fordham University", z przeszło trzema tysiącami studentów, zajmuje wcale pokaźne miejsce. Uniwersytet w Notre-Dame szczyci się wezwaniem N. P. Marji.

Kanada posiadała już od lat kilkudziesięciu, obok swych licznych innych wszechnic wyznaniowych i bezwyznaniowych, dwa uniwersytety katolickie: jeden francuski w Quebec, drugi dwujęzyczny w Ottawa. Od pierwszego z nich odłączył się w r. 1919/20 jego oddział w Montréal jako osobna instytucja i jest obecnie z ogólną liczbą 5.323 studentów i 476 profesorów (1924/25) największym uniwersytetem katolickim świata; z nim jednym Uniwersytet paryski (państwowy) zawarł umowę w sprawie wzajemnego uznawania stopni naukowych.

Uniwersytety katolickie istnieją obok państwowych w Santiago (Chili) i Lima (Peru), w Manila na wyspach filipińskich i w Tokio. Katolickimi są wreszcie Uniwersytety: „Aurore" w Szangaju i św. Józefa w Bejrucie. Nie dziw, że wobec tak znacznej ich liczby, a zarazem wielkiego rozproszenia po świecie powstała myśl ich systematycznego, stałego współdziałania: w tym celu założono niedawno Unję rektorów uniwersytetów katolickich, pod przewodnictwem Ojca Gemelli'ego, rektora modjolańskiego. Ostatni zjazd tych rektorów odbył się w Paryżu, równocześnie ze wspomnianemi na wstępie uroczystościami. Związek ten współpracuje z Unją katolicką badań międzynarodowych i wraz z nią organizuje udział uniwersytetów katolickich w pracach Ligi Narodów, dotyczących życia umysłowego.

Z tych ściśle rzeczowych danych łatwo się przekonać o znaczeniu współczesnego życia uniwersyteckiego, katolickiego, godnie nawiązującego do tradycji owych dalekich stuleci, kiedy to „ciemne wieki średnie", pod egidą Kościoła, dały początek życiu uniwersyteckiemu wogóle.

Paryż. **Oskar Halecki.**

Sprawozdania i krytyki.

We mgle.

„Warto zastanowić się poważnie nad przyczynami tej katastrofy gospodarczej, którą przeżywamy obecnie. Bo nie można walić wszystkiego na wojnę i okoliczności, gdyż inni potrafili jednak lepiej się urządzić. Nie myślimy analizować tu przyczyn materjalnych załamania — raczej zastanowić się trzeba nad przyczynami, które legły w ludziach. Polska nie miała konsekwentnej i poważnej polityki ekonomicznej. Socjalizm, który potrafił opętać wielkie masy inteligencji polskiej i wpoić w nie wyobrażenie Polski jako panaceum na wszelkie dolegliwości, podjął z kapitałem walkę nie w imię sprawiedliwości, ale w imię panowania proletarjatu. Stworzył on ustawodawstwo dla robotnika nie zawsze najdogodniejsze, a będące systemem dragonad na kapitał. Dziś, gdy naukowa strona socjalizmu właściwie już nie istnieje, wywiesza on nadal jako lekarstwo niezawodne — rewolucję socjalną i zmierzające do niej ustawy.

Ale razem z doktrynerami socjalizmu współdziałali inni—liberałowie. Ci napozór z socjalizmem walcząc, tak często schodzili się z nim na owym moście, który rzucił jeszcze Stuart Mill!

Polsce wskrzeszonej zbrakło ludzi, którzyby dorastali do gospodarczej sytuacji kraju i wielkich jego ekonomicznych zadań. Jest to niesłychanie dziwne. Nie dały tych ludzi ani Wielkopolska, ani Królestwo, gdzie przed wojną życie gospodarcze tak wartko płynęło i na tak wielką skalę. Może wpłynął na to trochę brak wyższych uczelni i ośrodków nauki. Ale nie dała też tych ludzi Małopolska. Stała się rzecz napozór niezrozumiała: Małopolska, która wydała tak znakomitych ministrów, jak Agenor Gołuchowski, czy Biliński, a później była repinierą ekonomistów na wszystkie uniwersytety polskie, nie wydała ludzi.

Charakterystycznem jest, że ekonomiści z uniwersytetów małopolskich są przeważnie skarbowcami. Takimi specjalistami w dziedzinie skarbowości są i Wł. Grabski i A. Krzyżanowski, i p. Byrka i tylu innych. Może to trochę wpływ niemieckiej wiedzy, w której zawsze były silne podobne tendencje, ale niewątpliwie i tu, gdzieindziej zaważył liberalizm. Skarbowość jest jego jedyną dyscypliną praktyczną, gdyż poza skarbem Państwo a prio i, jest odsunięte od interwencji. Ta jednostronność fiskalno-liberalna zaważyła na całej polityce gospodarczej i doprowadziła do załamania. A dziś liberalizm w bezsilności swojej ex katedra zaleca „godziwy“ maltuzjanizm, owoc starokawalerskich rozważań czcigodnego pastora, albo gwoli ratunku narodu wskrzesza spiżowe prawo płacy i lichwiarską mentalité jego twórców — żydów Ricarda i Lassala.

Życie polskie trzeba zacząć budować na nowych, zdrowych podstawach gospodarczych, a te dać może tylko doktryna chrześcijańsko-społeczna. Z tem

większem zainteresowaniem powitać trzeba książkę Prof. Caro*). Prof. Caro jest katolikiem z przekonań, a w dziedzinie gospodarczej jest solidarystą. Nie pierwszy to przykład u nas w Polsce: podobne stanowisko zajmował ś. p. Prof. Czerkawski, zwolennik Rerum Novarum. Pod pewnymi względami solidarystą jest Marc Sangnier, aczkolwiek dziś sztandarowym mężem tego kierunku we Francji jest Herriot. Solidaryzm ma źródła swoje raczej w socjaliźmie — z katolicyzmu wziął ideę solidarności. Ale rozbrat decydujący wziął on z nauką Kościoła od czasu, gdy twarde i kościste oblicze nadał mu Leon Bourgeois, Le Vieillard Sanglant, jak go nazywają, który wygnał wszelką miłość z solidaryzmu i na jej miejsce postawił suchy przepis obowiązku prawnego. Prof. Caro podjął trud oparcia solidaryzmu na katolickich podstawach, wiążąc go z filozofją katolicką i zrywając z liberalizmem religijnym. Sądzimy jednak, że wysiłek jest chybiony i między solidaryzmem a doktryną chrześcijańsko-społeczną zachodzą pewne głębokie sprzeczności. Bo sądzimy, że niewolno np. wiązać poglądów Leona Bourgeois na quasi — umowy i płynące z nich obowiązki — z doktryną Św. Tomasza, tak pełną miłości (str. 45, 85, 102). Bo to podobieństwo jest sztuczne, i celowo zapewne przez Leona Bourgeois wytworzone. Zresztą Prof. Caro Arystotelesa i Św. Tomasza cytuje jako źródła pomocnicze, nie istotne, skoro ich wogóle opuszcza, mówiąc o tak doniosłej sprawie, jak kwestja własności (str. 111). Nie sądzimy, iżby takie stanowisko z punktu widzenia nauki katolickiej dało się obronić.

Jednakże należy rozpatrzyć ekonomiczne poglądy dzieła.

Przedewszystkiem uderza na wstępie teza, którą podnosi autor. Oto etyka jest istotną podstawą ekonomji: „Dopiero gdy ekonomika społeczna uznaną zostanie przez wszystkich za naukę etyczną“ (str. 78), „Potrzeba... przebudowy całej ekonomiki społecznej na trwałym i szerokim fundamencie etyki“ (str. 79). Zapewne, że etyka nie może być wykluczona z ekonomji, gdyż ta ostatnia jest jej poniekąd podporządkowana. Ale istotne cele ekonomji są doczesne, i stąd normy etyki zmierzającej do celu wiecznego, nie mogą być podstawą nauki ekonomicznej. Sądzimy, że rola etyki w ekonomji została określona w tych słowach przez Leona XIII: „Obyczaje... chrześcijańskie, przestrzegane całkowicie, w *pewnej mierze* dopomagają do dobrobytu“**). To pewne przeciągnięcie struny etycznej w książce Prof. Caro jest cechą solidaryzmu, cechą ujemną. Wszelkie przeciągania takie są nie życiowe i kończą się zwykle fatalnie. Sądzimy, że wskazanym jest raczej umiar, cechujący Tomizm, i oparcie ekonomji nie tyle na etyce ile, na filozofji katolickiej.

Innem zagadnieniem wagi podstawowej jest pojęcie wartości***). Z niem się bowiem łączą podstawowe problematy ekonomji, jak praca, renta, płaca etc.

---

*) Zasady nauki ekonomiki społecznej — Lwów 1926.

**) Podkreślenie nasze. Renum Novarum opr. Jan Puchałka, Kraków 1922 str. 42. Stale cytować będziemy według tego wydania.

***) Po wydrukowaniu już tego artykułu dostaliśmy do rąk artykuł prof. Caro w Ateneum kapłańskiem, gdzie autor stoi na stanowisku Tomizmu, aczkolwiek nie wyciąga z niej wszystkich konsekwencji. Byliśmy więc w błędzie.

Prof. Caro staje na stanowisku wartości względnej (str. 187), a jest jak widać, zwolennikiem teorji Böhm — Bawerka o użyteczności krańcowej, powołując się na Antonina z Florencji (str. 196). Ciekawem jest zestawić te poglądy autora z poglądami Georges Valois, który wartość określa inaczej: „La valeur est la qualité de toute chose, qui entretient, conserve et developpe la vie humainne" (Economie Nouvelle str. 36) wartość tkwi więc w samym przedmiocie. „La valeur est exterieure â l'homme" (str. 28). Jest to więc biegunowo odmienne od Böhm — Bawerka, ale i od Ricarda i od Marksa. Teorja ta rozróżnia przedmioty pierwszej potrzeby od potrzeb sztucznych (np. obrazów, drogich kamieni), gdzie rozstrzyga o wartości subjektywizm (tamże str. 31). Nauka ta ma oparcie w takim autorytecie, jak Św. Tomasz (Sum. Theol 2. 2. q. 77 a. 2). Z tem ujęciem wartości wiąże się pogląd Św. Tomasza na cenę, która mierzy ilość rzeczy, przeznaczonych do użytku (Ibid. 2. 2. q. 77 a, 1 c) oraz kwestja miary tej ceny, którą jest praca + pewne wahania rynkowe. Tu Prof. Caro przyłącza się do Św. Tomasza i Arystotelesa. Prostą i mocną jest ta nauką Tomizmu o wartości i niezmierne perspektywy zdaje się otwierać, opierając cały ustrój społeczny na podstawach, odmiennych od liberalnych czy socjalistycznych. Konsekwencje jej w dzisiejszych walkach społecznych są doniosłe. Płaca przestaje być zapłatą za wytworzoną wartość czy rynkową ceną. Praca nabiera zgoła odmiennego charakteru i w innym staje do płacy stosunku. Zysk przedsiębiorcy... nabiera odmiennego znaczenia. Można powiedzieć, że wskrzeszenie odwiecznej nauki Kościoła legło u podstaw Rerum Novarum i określiło t rozwiązania, które dał wielki Papież (Enc. str. 21).

Prof. Caro, co jest charakterystycznem, że pomija w swej pracy, traktując ją pobieżnie, kwestję tak doniosłą, jak zapł ta słuszna (str. 425), a mówiąc o lichwie i jej zwalczaniu, daremnie szuka podstaw do określenia czem jest ta lichwa. (str. 201). Z teorji użyteczności krańcowej użytek może zrobić tylko liberalizm.

Wracając jednak do poglądów autora, musimy się zatrzymać na kwestji własności prywatnej i indywidualnego posiadania. Prof. Caro jest obrońcą własności prywatnej, ale zwolennikiem posiadania zbiorowego. Stąd też płynie, iż wypowiada się za spółkami, kooperatywami, spółkami akcyjnemi. Uderza ostro, nader ostro w kapitalistów (str. 165, 166, 260). Wobec ziemi zajmuje inne stanowisko, pisze między innymi: „powrót do samego posiadania z pozostawieniem własności głównej na rzecz Państwa dawno już znajduje się, jako jeden z punktów nauki Św. Tomasza z Akwinu" (str. 474). Jest to jednak nieporozumienie. Wogóle autor skłonny jest uważać własność za kategorję historyczną.

Sądzimy, że kwestja ta, ogromnie doniosła, musi być wyjaśniona. Przedewszystkiem trzeba podnieść, że największą produkcyjność wykazuje posiadanie indywidualne. Zyski przedsiębiorstw indywidualnych są wyższe od zysków spółek akcyjnych, które są wogóle bardzo kosztowne i mało postępowe. Nawiasem, mówiąc, akcje nie są najszczęśliwszą formą tworzenia kapitału, gdyż poza wielu innymi brakami umożliwiają spekulację giełdowe i zarobki bez pracy. Autor chce ograniczyć grę publiczności na giełdzie (str. 311), a jednak nie sięga do

istoty zagadnienia, jaką jest kwestja ak ji. Jeszcze mniej produkcyjnemi są kooperatywy, których istotnym celem jest po noc dla niezamożnych. Inne spółki, np. z ograniczoną odpowiedzialnością, zwykle są stadjum przejściowem do posiadania indywidualnego. Może nieco zbyt radykal ie za prawami jednostki obstaje Goerges Valois, zapatrzony w wielkie lekcje, któr dostał w Afryce, ale w każdym razie posiadanie indywidualne ma wyższość nad zbiorowem.

Taki pogląd pośrednio wyraża Św. Tomasz (Sum. Theol q. 76 a. 2), którego rozumowanie jest klasyczne. Również Rerum Novarum w szeregu tekstów (np. str. 26) staje na tym gruncie: „Słusznie przeto ogół rodzaju ludzkiego... obyczajem odwiecznym uświęcił własność osobistą" (str. 23). Że Leon XIII nie myślał o udostępnieniu własności wszystkim, (jak chcą solidaryści przez przekształcenie posiadania), wskazuje tekst rozpoczynający się od słów: „Kto bez własności, ten ma za to pracę..." (str. 22). W tym też sensie należy komentować ustęp na str. 63, który mówi o udostępnieniu własności szerokim masom. Nie będziemy mnożyć tekstów. Sądzimy, że jednak posiadanie osobiste jest regułą życia gospodarczego według doktryny katolickiej, a posiadanie zbiorowe — uprawnionym wyjątkiem.

Innem kapitalnem zagadnieniem jest kwestja renty, ujętej jako dochód bez pracy (por. De la Tour du Pin, Aphorismes de politique sociale). Wchodzi tu w grę zagadnienie podziału dóbr. Solidaryzm zmierza, przez radykalne nieraz reformy do rozdzielenia renty między szerokie masy. W tym też sensie, jak sądzimy, pisze z entuzjazmem Prof. Caro o Fordzie i jego systemie (str. 427) albo o spółdzielniach (str. 365 i 371). Co do renty ziemskiej pisze wyraźnie: „przyznać należy, że renta nie płynie z zasługi właściciela i jako taka jest nieusprawiedliwiona" (str. 470). Sądzimy, ż Leon XIII inaczej ujmuje to zagadnienie. Przedewszystkiem płaca nie wypływa, według socjologji katolickiej, z zasługi pracownika, ale jest sposobem dzielenia dóbr. Praca jest powszechnym obowiązkiem i, jak sądzimy, nie jest jedyną miarą wysokości płacy. Wysokość słusznej płacy robotnika określają koszta utrzym nia jego i rodziny (Enc. str. 51), wysokość wynagrodzenia wszystkich innych — utrzymanie i wydatki związane ze stanem i stanowiskiem (str. 37). Z tego wypływa, że np. wielka część przeciętnej pensji urzędnika stanowi dochód bez pracy. Reszta dóbr wytworzonych zostaje bowiem do dyspozycji. Chodzi o to czy ej. Sądzimy, że tych, którzy rządzą (nie do dyspozycji Państwa). Wyraźnie bow em, mówiąc o sprawiedliwości rozdzielającej (str. 49) Leon XIII wskazuje na to iż „muszą być koniecznie tacy, którzy rządzą"; „ci ludzie muszą mieć pierwszeństwo i zająć najpocześniejsze miejsce w każdem społeczeństwie" (str. 50). Inni służą w mniejszem stopniu i pośrednio. Jest to ujęcie Arystotelesa, który władzę oddaje pewnej warstwie, monopolizując nawet dla niej własność ziemską. (Polityka IV, (VII) IV, V, VI, VII). Ludzie ci, którzy dzierżą władzę, pojętą jak się zdaje nader szeroko, powinni starać się przedewszystkiem o rządzonych. I tu za Arystotelesem idzie Leon XIII (str. 52). Jeżeli jednak warstwa rządzą ych ma do dyspozycji swojej dobra materjalne, wytworzone przez innych, ma obowiązek świadczeń na rzecz ubogich (str. 37). Z jednym tylko wyjątkiem, R rum Novarum uważa to jednak nie za

obowiązek sprawiedliwości ale miłości „do którego w drodze prawnej nikogo przymuszać nie można“ (str. 38). Innym ograniczeniem jest stworzenie własności średniej, postulat roztropności państwowej (str. 63). Kwestja podziału renty jest jak sądzimy, w dużym stopniu kwestją przypadku i okoliczności, co nie wyklucza współdziałania ludzkiego. Naturalnie tak usprawiedliwiona renta nie zwalnia od obowiązku pracy (str. 22). Taką jest koncepcja, którą przeprowadza Rerum Novarum. Sądzimy, że między nią i tezą Prof. Caro zachodzi wielka rozbieżność.

Ostatniem wreszcie podstawowem zagadnieniem w ekonomji jest kwestja społeczna. Prof. Caro jako środki jej rozwiązania wysuwa kooperatywy wytwórcze i spożywcze, spółki, które niesłusznie stawia obok kooperatyw bez rozróżnienia, ubezpieczenia, wreszcie działalność Państwa. Nie będziemy tu szerzej mówili o kooperatywach wytwórczych, które nie dały rezultatów, ani kooperatywach spożywczych i ubezpieczeniowyc , których gospodarcza produkcyjność jest mała, i które mają raczej charakter socjalnych udogodnień dla warstw gospodarczo-słabych. Sądzimy jednak, że rola przepisana Państwu jest przesadna (np. str. 255, 259 — przedsiębiorstwa —56 — płaca). Jest to właściwie socjalizm państwowy. Rerum Novarum ogromnie ostrożnie traktuje interwencje państwa, usuwając ją nawet od konfliktów o czas pracy, nawet o płacę, od czego mogą być naturalnie wyjątki (str. 61, 62. Jednakże wśród środków poleconych przez autora, kooperacja zajmuje miejsce przodujące. A to ze względu na swą wychowawczą rolę — chodzi o wyrobienie cnoty (?) solidarności (str. 383). Chodzi bowiem o zupełne przekształceni społeczeństwa: solidaryści, „nie wierzą, by bez zasadniczej zmiany natury ludzkiej jakikolwiek ustrój kolektywistyczny mógł mieć trwałe warunki rozwoju“ (str. 532). Tu autor powołuje się na Św. Tomasza z Akwinu i Leona XIII, jako na przodowników tego kierunku. Sądzimy jednak, że niesłusznie. Jest to bowiem dobrowolny umiarkowany socjalizm, normowany przez etykę. Istotną cechę tego kierunku zawiera w sobie ostatnie zdanie książki:

„Droga ta (solidaryzmu), zgodna z przykazaniami religji i miłości narodu, liczy się z silnym, tkwiącym w nas popędem egoizmu, nie żąda od nas wyrzeczenia się dóbr doczesnych, ale jednocześnie poucza o naszych obowiązkach i domaga się sumiennego ich spełniania. A miano jej sprawiedliwość społeczna“.

A więc istotą jest obowiązek i sprawiedliwość. Autor mówi: „Wspieranie ubogich dziś uważane jest powszechnie za obowiązek społeczny“ (str. 506). Rerum Novarum całe zagadnienie stawia w płaszczyźnie miłości. „Nie jest obowiązek ten (wspierania ubogich) obowiązkiem sprawiedliwości, lecz tylko miłości, do którego spełnienia w drodze prawnej nikogo przymuszać nie można“ (str. 37). W innym miejscu mówi, zwalczając tych, co na miejscu miłości „chcieliby postawić dobroczynność, zakreśloną ustawami państwowemi“: „Lecz nie znajdzie się sposobu na zastąpienie tej miłości chrześcijańskiej, któraby wylewała się cała na cudze pożytki“. Jakie to inne! Sprawiedliwość chrześcijańska jest tylko częścią miłości. Solidaryzm zaś prowadzi do upaństwowionej dobro-

czynności — w najgłębszem swojem załozeniu. Więzią społeczną ma być etyka i patrjotyzm (str. 530). Sądzimy, że najlepiej oddadzą różnicę, również ostatnie słowa Encykliki Leonowej:

„Upragnionego ratunku dla społeczeństwa głównie wyczekiwać należy od miłości szeroko rozlanej, mówimy o miłości chrześcijańskiej, cnocie, streszczającej w sobie wszystkie przepisy ewangeliczne, zawsze gotowej dla poświęceń dla cudzego dobra, najpewniejszem lekar twie na pychę i samolubstwo. Opisał jej części składowe i znamiona boskie Św. Paweł w słowach następujących: „Miłość cierpliwą jest, łaskawą jest, nie szuka swego, wszystko znosi, wszystko wytrwa".

Naszem zdaniem Prof. Caro wziął z Encykliki Leonowej tylko zewnętrzną formę, i to ułamkowo.

Dzieło prof. Caro jest pisane świetnie. Karty o celu i zadaniach ekonomji, zadaniach ujętych ogromnie trafnie i głęboko, jako pewne dążenie do wytworzenia ideału, — nieustanny nawrót do rzeczywistości i od teorji do praktyki, wbrew nałogom ortodoksyjnym — stanowią pierwszorzędny nabytek nauki katolickiej w Polsce, Jest to teorja ekonomji, na którą się każdy pisać winien. Głębokie ujęcia socjologiczne stanowią jedną z najcenniejszych zalet dzieła. Pozatem szereg ujęć jest nader trafnych i ciekawych: kwestja żydowska (str. 112), praca (str. 113), charakterystyka ustroju cechowego (str.115), nadprodukcja (str. 182), teorja nominalny pieniądz (str. 232), rola banków wobec państwa (str. 334), i wiele innych stanowią prawdziwy dorobek nauki. Ciekawe, aczkolwiek może niedostateczne ujęcia daje autor o cennikach w handlu (str. 251), o procentach, które kwestjonuje poniekąd (str. 419).

Styl książki jest świetny, lekki, miejscami dosadny. Książkę czyta się jak powieść. Szczególniej świetne i dobitne są krytyki liberalizmu, któremu autor nie szczędzi dosadnych określeń, w rodzaju „anarchy plus constable" Carlyle'a. Argumentacja wobec socjalizmu jest niezawsze trafna. Doskonałą jest krytyka materjalizmu dziejowego, który okazuje się w całej swej naiwności naszym oczom: „Wiarę w przeznaczenie, zawartą w nauce Kalwina tłómaczy Engiels niepewnością losu majątków kupieckich po odkryciu wielkich dróg handlowych" (str. 66). Jest to naprawdę pouczające. Aczkolwiek dalecy jesteśmy od wyobrażania sobie socjalistów jako zaopatrzonych w ogony z okiem (tak rysowano ich za naszych dziadów), to jednak niektóre ujęcia są wyjątkowo niepoważne. Taką jest wiara w rewolucję światową, przepowiadaną przez Marksa, wyczekiwaną jak mesjasz, robioną na gwałt w 1918—1919, która spełzła na niczem, a przebieg jej przypominał wybitnie wilde'owski zamach na Dziekana Chichesteru. Autor daje świetną krytykę bolszewizmu. Państwo bolszewickie utrzymuje się nadal tylko kosztem zrzeczenia się idei przewodnich, jakie głosiło poprzednio (str. 535). Tak się przedstawia część krytyczna pracy prof. Caro. Wnosi ona pozytywne walory do życia katolickiego, aczkolwiek nie jest jeszcze tym wy-

razem katolickiej myśli ekonomicznej, na który z takiem upragnieniem dziś czekamy.

Nie jest, bo nie reformy tylko, i nie sprawiedliwość tylko mogą rozwiązać kwestję społeczną — ale i miłość. Miłość chrześcijańska. Gdyż ona była, jest i będzie twórczą naprawdę, naprawdę trwałą w życiu — bo daje szczęście. I nie z książkowej dedukcji i filozofowań tylko, — nie z litery Ksiąg i komentowania ich tylko, wypływa chrześcijańsko-społeczna nauka o miłości — źródła jej legły w rzeczywistości. Bo tylko taki wniosek wynieść się musi ze znojnej wędrówki po twardej, upalonej, drodze życia. *SENEX.*

*
* *

Manuel illustré de la Litterature Catholique en France de 1870 â nos jours. Paris 1925. „Editios Spes". CXVI + 2544 str.

Wydany nie dalej, jak pół roku temu, „Przewodnik ilustrowany po literaturze katolickiej we Francji od r. 1870 do dni obecnych" jest pracą zbiorową, na którą złożyły się artykuły 11 literatów i pisarzy katolickich z dwoma członkami Akademji Francuskiej — ks. H. Brémond i prof. G. Goyau na czele. Znajdujemy tu przegląd kolejny owoców literackiej twórczości o katolickim światopoglądzie i treści wewnętrznej nawskroś podporządkowanej nauce kościoła w dziedzinach następnych: noweli, powieści, poezji, teatru, krytyki literackiej, historji filozofji i nauk ścisłych, publicystyki. wymowy. Ugrupowanie takie materjału całego według działów, a nie pewnych prądów zasadniczych lub okresów chronologicznych, ma ten skutek ujemny, że nie pozwala na łatwe zorjentowanie się w zasadniczych tendencjach rozwojowych katolickiego piśmiennictwa z ostatniego pół wieku we Francji. A wszak właśnie główną i olbrzymią zasługą katolickiej literatury francuskiej w tym okresie jest stanowcze zerwanie z pielęgnowaniem form, jakie oddawna już — w przededniu romantyzmu — utraciły swoją żywotność, i piszukiwanie wyrazu, kształtu z odnego z istotnem rozwojem literatury nie w przeciwstawianiu naturalizmowi, symbolizmowi, realizmowi i t. d. jakiejś par - excellence katolickiej formułki estetycznej, lecz w podporządkowaniu każdego stylu literackiego treści wyznaniowej zupełnie określonego dogmatycznego kierunku. W ten sposób stajemy się świadkami zjawiska, jakie niejednokrotnie już miało miejsce w historji sztuk pięknych i literatury; zarówno w średniowieczu, jak i w okresie odrodzenia, katolicki pogląd na świat nie przeszkadza reprezentantom i wyznawcom różnych, częstokro wzajemnie przeciwnych sobie reguł artystycznych, stwarzać dzieła piękne, których celem wszystkich jest służyć ad majorem gloriam Dei wszelkiemi środkami, dostępnemi natchnieniu z cnót teologicznych czerpiącemu przedewszystkiem moc twórczą. W okresie i w kraju, o którym tu mowa, literatura katolicka właśnie potrafiła ustrzec się zasklepiania w formach, które już w pierwszej połowie wieku XIX obciążone były brzemieniem konwenansu literackiego, i cały szereg pisarzy katolików wbrew estetycznej opinji przeciętnej szerokich warstw czytelników w katolickim społeczeństwie fran-

cuskim kroczył po ścieżkach nie zdążających w kierunku bitego i szerokiego gościńca popularności i sławy, lecz trafiających zato do wyobraźni i sumienia jednostek, wyposażonych okolicznościami wychowania w odrębny aparat odbiorczy psychiczny dla wrażeń estetycznych, niż ogół współziomków. Jeśli więc chodzi o formę literacką, w całym szeregu wypadków utwory katolickie francuskie zdradzają głęboką zależność od panujących prądów i kierunków literackich i estetycznych.

W planie omawianej pracy, jak to już zaznaczyliśmy, uwidocznienie tej zależności zostało raczej pominięte. Celem „Podręcznika" jest dostarczenie wystarczających informacyj katolikom we Francji, przedewszystkiem, o zasobach literackich, mogących zaspokoić ciekawość i pragnienia umysłowe czytelnika — Francuza. Kolejność omówionych działów i sam ich wybór, z tego punktu widzenia, jest zupełnie usprawiedliwiony. Ponieważ u nas w Polsce zainteresowanie się literaturą francuską jest zjawiskiem stałem i niezmiernie żywotnem, „Podręcznik" powyższy stać się powinien istotnie książką podręczną dla tych wszystkich czytelników, którzy zgodzą się z ks. H. Brémond, że trudność w wyborze książek francuskich polega nie na eliminowaniu wszystkich gorszych, lecz na dokonaniu selekcji — najlepszych. Czytelnikowi — rodakowi polecić możemy zaznajomienie się najprzód z artykułem ostatnim G. Goyana, omawiającym „zjawiska odrodzeniowe katolickie we Francji", a po przeczytaniu wszystkich pozostałych artykułów ze wstępem ks. H. Brémond, napisanym właściwie jako uzupełnienie niedomówień i przeoczeń, pozostałych współautorów „Podręcznika".

Niejeden czytelnik, po przeczytaniu tej książki, stanie się rzecznikiem pium desiderium, aby i u nas znalazł się wydawca oświecony (autorów nie zbraknie) dla podjęcia pracy analogicznej w stosunku do literatury polskiej. Jeśli wszelka książka katolicka — powinna zasługiwać na pewną opiekę i rozpowszechnienie ze strony społeczeństwa katolickiego, nadchodzi pora najwyższa i u nas dla pracy podobnej.

Z literatury Chrobrowskiej.

Władysław Semkowicz: „Geograficzne podstawy Polski Chrobrego". Kraków 1925. str. 59 z mapą.

Stanisław Zakrzewski: „Bolesław Chrobry Wielki" Lwów — Warszawa — Kraków. Wydaw. Zakładu im. Ossolińskich. str. 439 z rycinami i mapą.

Tysiącletnią rocznicę koronacji i zgonu Chrobrego uczczono w całej Polsce szeregiem akademji, kilku broszurami popularyzującemi postać Wielkiego króla, pod jego imieniem odbył się też pierwszy w Niepodległej Polsce zjazd historyków w grudniu roku ubiegłego. Ale najlepszem uczczeniem pamięci Chrobrego to wszechstronne zbadanie postaci i dzieła tego Wielkiego króla. W pracy swej p. t. wyżej podanym stwierdza prof. Semkowicz fakt uderzającej zgodności między

trzema czynnikami, zachodzącemi w Polsce Chrobrego: geograficznym, etnicznym i politycznym. Polska Chrobrego objęta była naturalnemi granicami, jakie tworzył od południa wał sudecko-karpacki, od północy szlak puszcz leśnych na pograniczu prusko-morawieckim i wybrzeże Bałtyku od Gdańska po ujście Odry. Od wschodu i zachodu miała Polska Chrobrego granice rzeczne: Bug i Odrę z lewobocznemi dopływami. Terytorjum zamknięte temi granicami „stanowi wybitną i zamkniętą jednostkę fizyograficzną, którą obejmuje niemal zupełnie dorzecza dwuch rzek bałtyckich, Odry i Wisły". Ale nie tylko pod względem fizjograficznym stanowi Polska Chrobrego całość jednolitą, także — stwierdza prof. S. — obszar ten jest „niemal w całej swej rozciągłości, terenem zasiedlenia szczepu lechickiego". (Polan, Mazowszan, Kujawian, Wislań, Slęzan i Pomorzan). Polska Chrobrego była tworem kateksochen etnograficznym". Pomiędzy wyżej nakreślonemi, naturalnemi granicami były luki, naturalne bramy. Od zachodu łużycka i morawska, od południa stanowiły ją przesmyki beskidzkie i przełomowa brama Dunajca i Popradu; od południ-wschodu łancucka nad Wisłokiem i hrubieszowska nad Bugiem. Bramy te miały doniosłe znaczenie strategiczne, były najdogodniejszemi bramami wpadowemi, to też dla ich zabezpieczenia wprowadził Chrobry za wzorem Niemiec rodzaj marchji, „przedpoli" zdobytych na sąsiadach, mających specjalne urządzenia wojskowe, związane z ich obronnym charakterem. Takiemi przedpolami były: Łużyce i Miśnia, Morawy, Słowaczyzna i grody przemysko-czerwieńskie. Posiadanie ich było dla słabiej zabezpieczonych części granic najważniejszą kwesją polityczną państwa, do tego dążył Chrobry, a nawet już Mieszko I. W ten też tylko sposób należy oceniać zdobycze Chrobrego, sięgające poza wyżej nakreślone granice naturalne. „Wartość i znaczenie tych marchji uwydatni się wyraźniej jeszcze — kończy prof. S. jeśli zważymy skutki ich utraty po Chrobrym". Utrata przedpola łużycko-miśniewskiego odbiła się na losach Śląską słowackiego, zaważyła na losach Spisza, a utrata przedpola ruskiego powstrzymała naturalną ekspansję Polską w kierunku połudwschodnim. Pracę tę, jak i wszystkie inne znakomitego znawcy naszego średniowiecza cechuje jasność konstrukcji, gruntowne uzasadnienie szczegółów, piękny język.

Brak było dotąd w naszej historjografji pracy, któraby należycie i wszechstronnie oceniała zasługi Wielkiego Króla. Praca Szajnochy jest już dziś przestarzałą, wielka ilość źródeł i opracowań poszczególnych kwestji, jakie się od czasu Szajnochy ukazały, domagały się nowego ujęcia czasów Chrobrego, rewizji poglądów Szajnochy. Pracy tej podjął się prof. Zakrzewski. Szajnocha w znakomitej zresztą swej pracy wskazywał tylko na zasługi orężne Chrobrego, toteż słusznie zdaniem Szajnochy, tradycja nadała Bolesławowi przydomek Chrobrego; Wielkim nazwano króla chłopków, Kazimierza „gospodarza i szafarza wolności". Nie wiedziano — pisze prof. Z. — oceniając zasługi obu królów, że Kazimierz przez 26 lat toczył uporczywą walkę z Litwą o Ruś Czerwoną, a że Bolesław był nie tylko wojownikiem, ale troszczył się o lud, że swoje sukcesy wojenne zawdzięczał bogatemu skarbowi, który nie mniej zdumiewał ówczesnych sąsiadów Polski od bogactw Kazimierza W.

Badania nad postacią Wielkiego króla napotykają na znaczne trudności. Istniejące źródła, które autor szczegółowo omawia, oraz opracowania, choć dość liczne, nie są jednak tak liczne i zupełne, by rozwiązały poszczególne kwestje, czy z zagadnień polityki zewnętrznej, czy też wewnętrznej. Stąd przy dziś istniejących źródłach wszechstronnego obrazu czasów Chrobrego przedstawić się nie da. Nie tu miejsce na szczegółową ocenę pracy prof. Z., chciałbym tylko wskazać na niektóre ciekawsze, poruszone w niej zagadnienia.

Współcześnie z Bolesławem W. działa wielu potężnych władców. twórców i organizatorów państw, z których prawie każdy nosi przydomek Wielkiego, a nasz Bolesław zajmował wśród nich jedno z najpierwszych miejsc. Był Bolesław przedewszystkiem wojownikiem i to w swych czasach najznakomitszym, ale ta wojowniczość była opartą o głęboką, przez Mieszka I przekazaną mu myśl polityczną. Po nim też odziedziczył Chrobry nie tylko ducha rycerskiego, nie tylko umiejętność polityki z sąsiadami. ale także umiejętność rządzenia krajem. Charakterystyka Chrobrego na tle czasu, to jeden ze świetnie skreślonych ustępów. Jak silne były wówczas związki Polski z zachodem dowodzi fakt, że stała się ona wówczas centrum działalności misyjnej i odrodzenia umysłowości religijnej, uprawianej przez Św. Nihe i św. Romualda. Jej wyznawcami byli św. Wojciech, brat jego, Gaudenty, pierwszy arcybiskup gnieźnieński, św. Bruno i wielu innych. Charakterystyka tego ruchu, jak również samej postaci św. Wojciecha należą do oryginalnie ujętych . ciekawych ustępów pracy. Dowodem tego związku z zachodem i wielkiego tam znaczenia Chrobrego jest zjazd gnieźnieński, to „r e n o v a t i o i m p e i i“, w którem hołd siedzącemu na majestacie cesarzowi składały ukoronowane Roma, Gallja, Germania i Sklawanja. Ta ostatnia oznaczała Polskę. jak na to wskazują nazwy. jakie źródła niemieckie nadają w Polsce. Sklawnja to Polska, Bolesława często nazywają Slavus — Słowianin, lub ks. Słowian, to znów ks. Polaków. Mamy tu wyraźne i jasne wyodrębnienie Polski z pośród innych Słowian. Te związki z zachodem umiał Chrobry dla własnych celów wykorzystać. Wciągnął w swoją służbę wielu cudzoziemców Włochów, Nemców, Greków. Zakończeniem wielkiego dzieła Chrobrego była koronacja w r. 1025.

Dzieło znakomitego uczonego obejmuje całość zagadnień łączących się z panowaniem Chrobrego. Śmiałe częstokroć tezy wywołają zapewne nie jedną dyskusję. Dzieło zaopatrzone mapą i 35 ry inami. wydane w szacie odpowiadającej powadze treści przez Zakład Nar. im. Ossolińskich.

Fr. Klamka.

* * *

Charles Sarolea, prof. Uniwersytet w Edynburgu. *Wrażenia z Rosji Sowieckiej*. Przekład z angielskiego *Zofji de Bondy*. Nakładem księgarni A. Gmachowskiego. Częstochowa 1925, str. 257.

Wiele książek o Rosji już się ukazało i coraz więcej się ich pojawia. Nie wiele jednak tak głęboko wnika i ujmuj istotę tragedji narodu rosyjskiego, jak

książka znanego publicysty angielskiego, prof. *Charles'a Sarolei* p. t.: *Wrażenia z Rosji Sowieckiej.*

I nie dziw. Autor jej — jak sam w przedmowie do tej książki zaznacza — „od 35 lat badał stale rosyjski język, rosyjską literaturę i rosyjskie warunki" (str. 1—2), kilkakrotnie bawił w Rosji przed wojną i po wojnie (ostatni raz w r. 1923), mógł więc dokładnie wszystkiemu się przypatrzeć i ocenić.

Książka składa się z dwudziestu kilku rozdziałów i omawia gruntownie rewolucję bolszewicką, nie tylko wyjaśniając jej genezę, rozwój stan obecny, ale sięgając nawet poza ciemną zasłonę przyszłości, aby z jej łona wydrzeć tajemnice przyszłych losów bolszewizmu.

Oczywiście nie miejsce tutaj przedstawiać wszystko, o czem należałoby wspomnieć i podkreślić. Zwrócę tylko uwagę na to, co autor mówi o stosunku bolszewizmu do religji, o związku jego z socjalną nauką Marksa, o udziale żydów w rewolucji bolszewickiej i ich stosunku do Polski, o przyszłości bolszewizmu.

Rozpatrując stosunek bolszewizmu do religji wogóle a chrześcijaństwa w szczególności, autor stwierdza, że bolszewizm z istoty swej jest antychrześcijański nie tylko dlatego, że chrześcijaństwo głosi przedewszystkiem ideały, a treścią bolszewizmu jest odrzucanie wszelkich ideałów", ale także z tego powodu, że bolszewizm pragnie zastąpić ludziom religję. „Nie pojmiemy bolszewizmu — pisze autor — dopóki sobie nie zdamy jasno sprawy, że jest on czemś więcej niż ekonomiczną doktryną lub politycznym systemem, że w ścisłem i dosłownem tego słowa znaczeniu sekta komunistyczna jest zorganizowaną religijną gminą, zaopatrzoną we wszystkie organa i znamiona, któremi odznaczają się inne przepisowe religje..." (str. 60—61).

Ten religijny charakter bolszewizmu uznają sami Rosjanie. „Dla przeciętnego Rosjanina — pisze dalej znakomity publicysta — bolszewizm jest w pierszym rzędzie demonicznym i szatańskim spiskiem, jest kościołem Antychrysta". (tamże).

Nie kryją się z tem zresztą sami bolszewicy, głosząc otwarcie, że „komunista, jako taki musi się ogłaszać za nieprzyjaciela Jezusa Chrystusa" (str. 62).

Z tego widać, że największą przeszkodą dla bolszewizmu jest chrześcijaństwo. Stąd ta wielka nienawiść bolszewizmu do chrześcijaństwa i prześladowanie go. Zaje bowiem sobie bolszewizm doskonale z tego sprawę, że udało mu się zapanować w Rosji głównie dla tego, iż cerkiew rosyjska była w wielkim upadku. Prof. Sarolea nie waha się twierdzić, że cerkiew ros. była „jedną z poważniejszych przyczyn rosyjskiej tragedji" (str. 176). Nie uzyskawszy tej powagi i wpływu w państwie ros., jakie zdobył sobie kościół katolicki w innych krajach europejskich, w czasie rewolucji niezwykłą okazała niemoc, ani nie popierając, ani nie zwalczając bolszewizmu. Wynikiem tego było, że „zarówno pasterze, jak trzoda prawie bez oporu pozwalali się prowadzić na pasku bolszewickim" (str. 178).

Ten wielki upadek cerkwi ros. przypisuje autor zupełnej zależności cerkwi ros. od państwa. „Cezaropapizm“ cerkwi ros. sprawił także, że naród ros. już i tak z natury skłonny raczej do bierności niż do walki ze złem, w tej swojej wadzie jeszcze bardziej się umocnił i dopuścił do tak strasznej tragedji swojego losu.

Pod wpływem prześladowania jednak cerkiew ros. odradza się, lud i inteligencja zwracają się ku niej, szukając w niej ratunku. Autor wierzy, że odrodzenie się cerkwi ros. zejdzie się z upadkiem bolszewizmu.

Myśli. rzucone tutaj przez prof. Sarolea, z przekonań liberała, powinny być poważnem memento dla tych wszystkich, którzy chcą budować Polskę wielką i mocną, nawołując do walki z bolszewizmem, a jednocześnie ułatwiają mu drogę do kraju, lekceważąc wpływ czynnika religijnego na wzmocnienie państwowości naszej i domagając się poddania Kościoła pod władzę państwa.

Przechodząc do związku bolszewizmu z socjalistyczną doktryną Marksa, autor nie waha się twierdzić, że pomiędzy teorją i praktyką bolszewizmu, a teorją i praktyką prawowiernego marksizmu istnieje najściślejsza zgoda i pokrewieństwo' (str. 70). Terror, którego bolszewicy w tak straszny sposób się dopuszczali, w Rosji, był wynikiem „działalności marksizmu w całej potwornej (jego) nagości“ stosowanej, nie znajdującej sprzeciwu i nie paraliżowanej przez wpływy obumarłego chrześcijańskiego środowiska rosyjskiego.

Poważne to znowu memento dla katolików w Polsce, aby zerwali ze swoją biernością i nie dopuszczali do panowania żywiołów, ułatwiających komunizmowi drogę do kraju.

Pogląd swój na kwestję żydowską w Europie środkowej i wschodniej formułuje prof. Sarolea w następujący sposób:

We wszystkich państwach Europy,zwłaszcza Europy środkowej i wschodniej, rozszerza się antysemityzm wskutek nadużyć, jakich się żydzi w tych krajach dopuścili. Grozi przeto żydom straszna katastrofa, przedewszystkiem w Rosji. Najważniejszem przeto zagadnieniem dla ludzkości jest: „w jaki sposób zapobiec owej katastrofie“ (str. 157), tem bardziej, że kwestja żydowska „nie może być rozwiązana przez jeden tylko naród. Wcześniej czy później otrzyma rozwiązanie międzynarodowe“ (tamże). Zdaniem autora możnaby je rozwiązać, przesiedlając żydów do południowej Syberji i Środkowej Azji. Próżno natomiast marzyć o tem, aby żydów można było zasymilować. Nie pozwoli na to ich poczucie narodowe.

Jeśli teraz chodzi o Polskę, podobnie jak o Rumunję i Węgry, to stwierdzić należy, że państwa te muszą bronić się przed zalewem żydowskim, jeśli chcą pozostać przy życiu. Nie można bowiem m wić o naturalnym rozwoju i utrzymaniu się narodów, jeśli ośrodki jego życia — miasta nie są w jego posiadaniu, jeśli naród nie ma silnej klasy średniej.

Tej klasy średniej nie posiadają w dostatecznej liczbie te trzy kraje; w miastach ich panują żydzi. To też nic dziwn go, że Polacy, po zmartwychwstaniu Polski, spostrzegłszy z trwogą, że żydzi na których poparcie mieli prawo racho-

wać (za tylowiekową gościnę na ziemiac swoich), są skrytymi lub jawnymi wrogami państwa“, że nie życzą sobie być zwykłymi Polakami“, nabierają słusznie tego przekonania, że „jeśli pragną istnieć, muszą wyłonić tę średnią klasę, (która, gdy)·. stanie się ekonomicznie samowystarczalną, wówczas sytuacja żydów będzie nie do wytrzymania. Zbraknie im możności zarobienia na życie (str· 168). Nie ma jednak na to rady, gdyż — jak mówi autor — „dwóm narodom z odrębnym językiem, odrębną wiarą i innemi ideałami trudno jest żyć spokojnie obok siebie“ (str. 170).

Ten sam pogląd wyraził także jędrnemi słowy znakomity nasz dramaturg, autor „Antychrysta“ p. K· H. Rostworowski w słowach;

Bo nie ma ugody,
Gdzie w jednym kraju żyją dwa żywe narody:
Pragnień im nie odejmiesz, ziemi im nie dodasz!
Jeden musi ustąpić, gość albo gospodarz.

Jaki jest nasz obowiązek w tej sprawie, nie trzeba tłumaczyć. W najbliższej przyszłości musimy stworzyć silny stan średni, aby miasta nasze były w rękach naszych·

O Polsce autor wyraża się bardzo p zychylnie. chociaż obiektywnie. Polskę nazywa „najgorszym przewodnikiem bol zewickiej elektryczności“ (str. 127), „jedyną twierdzą przeciwko siłom nierządu i przeciwko bolszewickiemu postępowi“ (str. 128). Wyraźnie pisze, że „Polska musi być na zachodzie tem czem Anglja jest na wschodzie — owym wrogiem. którego bolszewicy najbardziej pragną unicestwić“ (tamże). O roku 1920 mówi, że był „zbawieniem Europy“, że gdyby nie zwycięstwo Polski nad bolszewikami, „dyktatura proletarjatu byłaby utwierdzona dziś od brzegów Oceanu Spokojnego aż po granice Belgji“ (str. 129).

W ostatnich dwu rozdziałach zajmuje się prof. Sarolea przyszłością bolszewizmu. Przepowiada mu rychły koniec, chociaż dokładnie nie określa, kiedy on nastąpi. Mają się nań złożyć następujące przyczyny: brak ludzi, z którychby się rekrutował przyszły rząd bolszewicki, ni możność wyżywienia i ubrania czerwonej biurokracji i armji, na których bolszewizm sie opiera i które potem od niego się odsuną, opozycja i walki w łonie sanej partji rządzącej.

Po rządach bolszewickich mają według przepowiedni autora nastąpić rządy kontrrewolucyjnych generałów, a pc nich rządy monarchiczne, wrogo usposobione dla Polski i porozumiewające się zNiemcami przeciwko naszej Ojczyźnie.

Książka pisana jest bardzo zajmująco, głęboko wnika w duszę i charakter narodu rosyjskiego, obiektywnie stara si przedstawić zagadnienia wschodniej i środkowej Europy, porusza wiele myśli ważnych zwłaszcza dla Polaka, którego bliżej obchodzi przyszły los Ojczyzny. Gorąco przeto należy polecić jej przeczytanie wszystkim.

J. Włodarczyk.

Redaktor i wydawca Antoni Chaciński. Nakładem M. Trippenbacha.

Druk Syna St. Niemiry Syn i S-ka, Warszawa, Pl. Napoleona 4